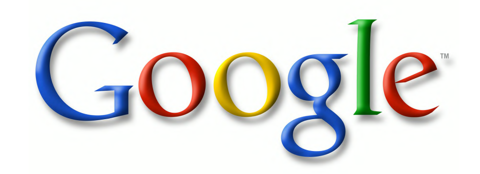
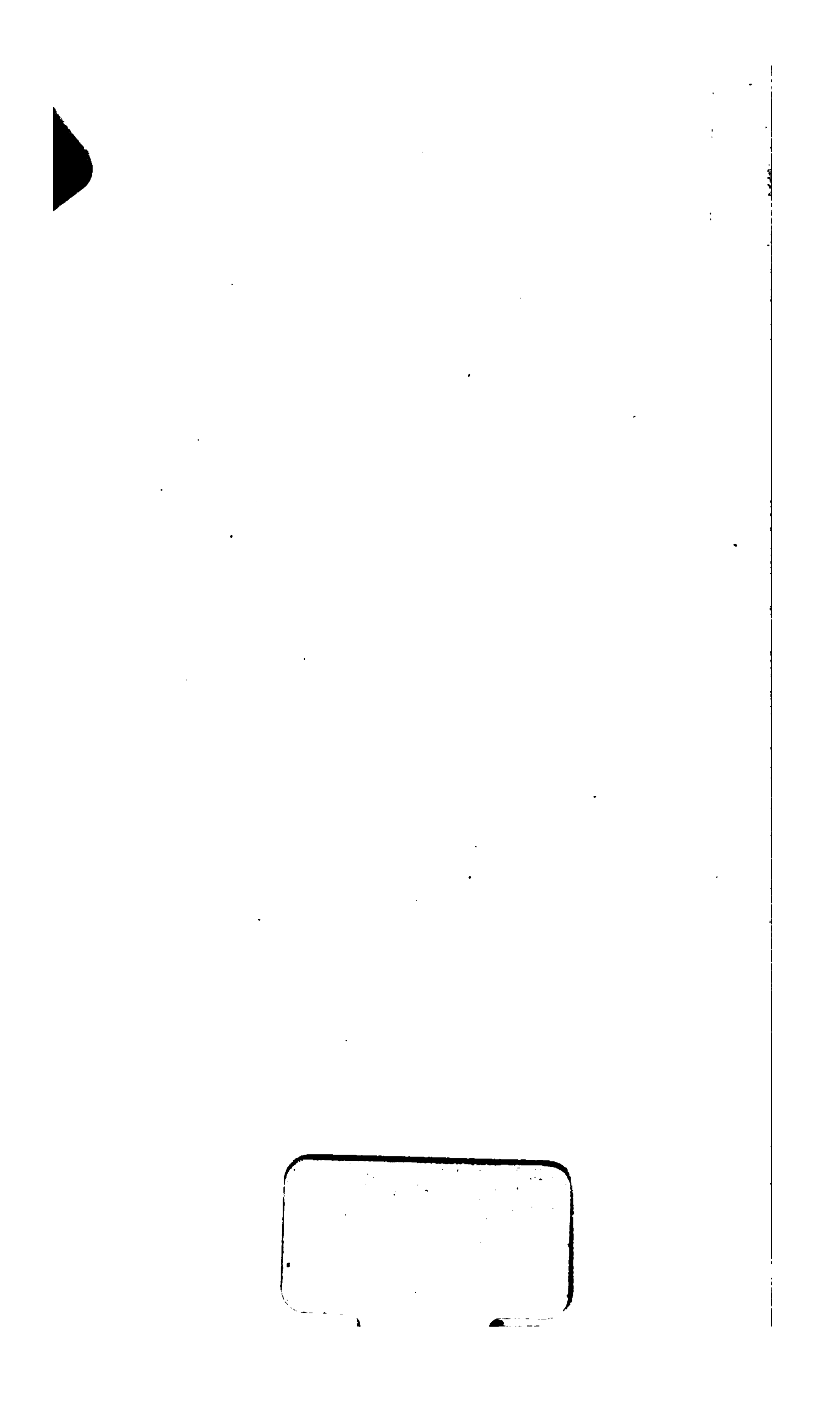
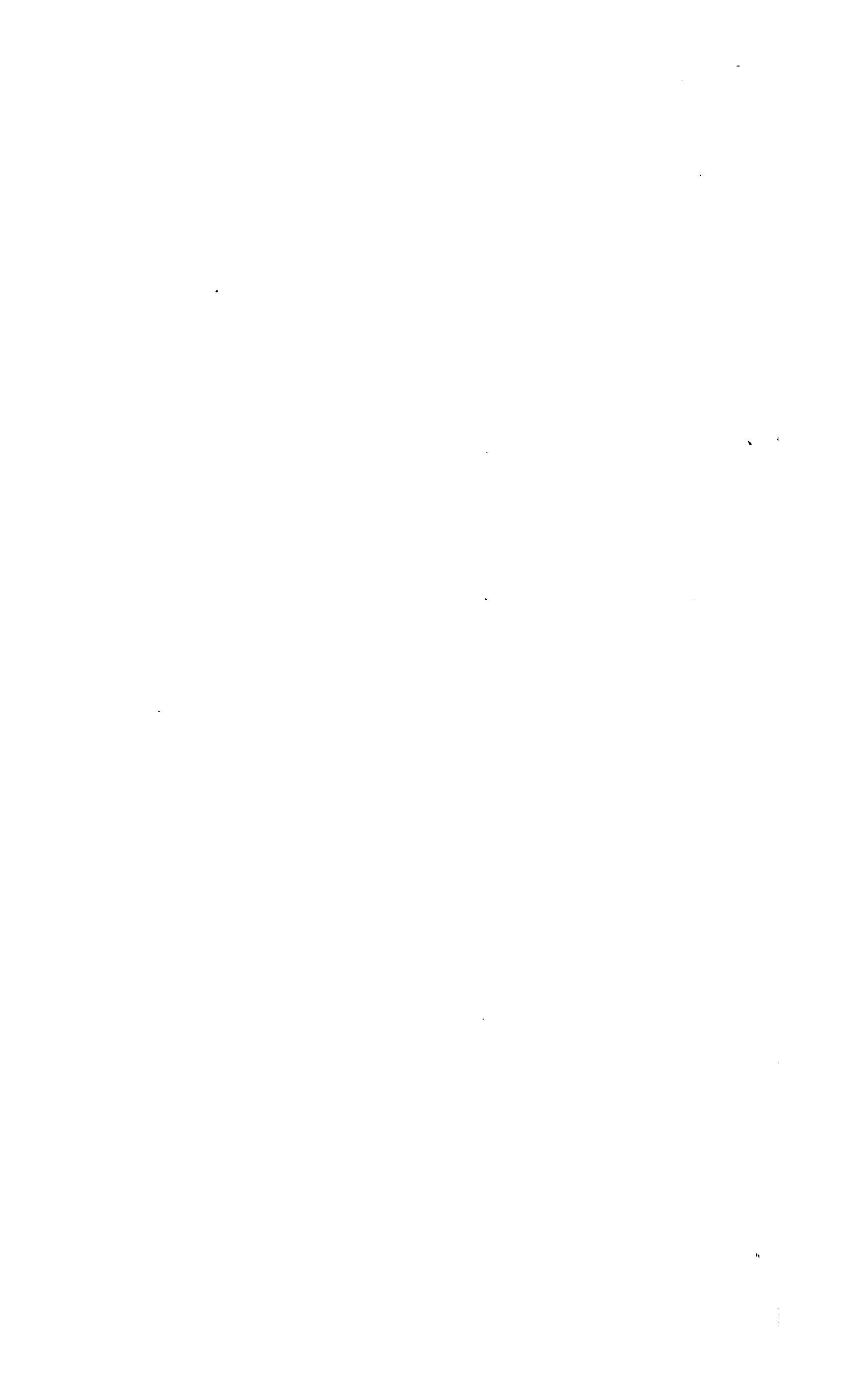








Vorlesungen

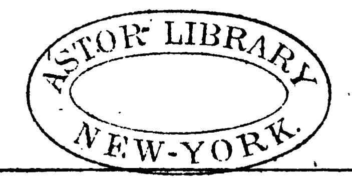
über

die Methode

des academischen Studium.

Von

F. W. J. Schelling.



Dritte unveränderte Ausgabe.

Stuttgart und Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1830.

Diese Vorlesungen sind im Sommer 1802 auf der Universität zu Jena gehalten. Ihre Wirkung auf eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern: die Hoffnung, daß manche Ideen derselben, außer andern Folgen, auch für die nächsten oder doch zukünftigen Bestimmungen der Academieen von einigem Gewicht seyn könnten: der Gedanke, daß, wenn sie ihrem Zwecke nach keine neuen Enthüllungen über die Principien erwarten lassen, doch die dem allgemeinfaßlichen Vortrag genähertere Darstellung der letzteren, so wie die aus ihnen hervorgehende Ansicht des Ganzen

der Wissenschaften, nicht ohne allgemeineres Interesse seyn würde: schienen dem Verfasser hinreichende Bestimmungsgründe zur öffentlichen Bekanntmachung derselben.

Erste Vorlesung.

Ueber den absoluten Begriff der Wissenschaft.

Die besondern Gründe kurz anzugeben, die mich bestimmen, diese Vorlesungen zu halten, möchte nicht überflüssig seyn; überflüssiger wäre es ohne Zweifel, sich bey dem allgemeinen Beweis lange zu verweilen, daß Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium für den studierenden Jüngling nicht allein nützlich, sondern nothwendig, für die Belebung und die bessere Richtung der Wissenschaft selbst ersprießlich sind.

Der Jüngling, wenn er mit dem Beginn der akademischen Laufbahn zuerst in die Welt der Wissenschaften eintritt, kann, jemehr er selbst Sinn und Trieb für das Ganze hat, desto weniger einen andern Eindruck davon erhalten, als den eines Chaos, in dem er noch nichts unterscheidet, oder eines weiten Oceans, auf den er sich ohne Compaß und Leitstern versetzt

sieht. Die Ausnahmen der Wenigen, welchen frühzeitig ein sicheres Licht den Weg bezeichnet, der sie zu ihrem Ziele führet, können hier nicht in Betracht kommen. Die gewöhnliche Folge jenes Zustandes ist: bey besser organisirten Köpfen, daß sie sich regel- und ordnungslos allen möglichen Studien hingeben, nach allen Richtungen schweifen, ohne in irgend einer bis zu dem Kern vorzudringen, welcher der Ansatz einer allseitigen und unendlichen Bildung ist, oder ihren fruchtlosen Versuchen im besten Fall etwas anders als, am Ende der akademischen Laufbahn, die Einsicht zu verdanken, wie vieles sie umsonst gethan und wie vieles Wesentliche vernachlässigt; bey andern, die von minder gutem Stoffe gebildet sind, daß sie gleich anfangs die Resignation üben, alsbald sich der Gemeinheit ergeben und höchstens durch mechanischen Fleiß und bloßes Auffassen mit dem Gedächtnisse so viel von ihrem besondern Fach sich anzueignen suchen, als sie glauben, daß zu ihrer künftigen äußeren Existenz nothwendig sey.

Die Verlegenheit, in der sich der Bessere in Ansehung der Wahl sowohl der Gegenstände, als der Art seines Studierens befindet, macht, daß er sein Vertrauen nicht selten Unwürdigen zuwendet, die ihn mit der Niedrigkeit ihrer eigenen Vorstellungen von den Wissenschaften oder ihrem Haß dagegen erfüllen.

Es ist also nothwendig, daß auf Universitäten öffentlicher allgemeiner Unterricht über den Zweck, die Art, das Ganze und die besondern Gegenstände des akademischen Studium ertheilt werde.

Eine andere Rücksicht kommt noch in Betracht. Auch in der Wissenschaft und Kunst hat das Besondere nur Werth, sofern es das Allgemeine und Absolute in sich empfängt. Es geschieht aber, wie die meisten Beyspiele zeigen, nur zu häufig, daß über der bestimmten Beschäftigung die allgemeine der universellen Ausbildung, über dem Bestreben, ein vorzüglicher Rechtsgelehrter oder Arzt zu werden, die weit höhere Bestimmung des Gelehrten überhaupt, des durch Wissenschaft veredelten Gei-

stes vergessen wird. Man könnte erinnern, daß gegen diese Einseitigkeit der Bildung das Studium der allgemeineren Wissenschaften ein zureichendes Gegenmittel sey. Ich bin nicht gesonnen, dieß im Allgemeinen zu läugnen und behaupte es vielmehr selbst. Die Geometrie und Mathematik läutert den Geist zur rein vernunftmäßigen Erkenntniß, die des Stoffes nicht bedarf. Die Philosophie, welche den ganzen Menschen ergreift und alle Seiten seiner Natur berührt, ist noch mehr geeignet, den Geist von den Beschränktheiten einer einseitigen Bildung zu befreyen und in das Reich des Allgemeinen und Absoluten zu erheben. Allein entweder existirt zwischen der allgemeinern Wissenschaft und dem besondern Zweig der Erkenntniß, dem der Einzelne sich widmet, überhaupt keine Beziehung, oder die Wissenschaft in ihrer Allgemeinheit kann sich wenigstens nicht so weit herunterlassen, diese Beziehungen aufzuzeigen, so daß der, welcher sie nicht selbst zu erkennen im Stande ist, sich in Ansehung der besondern Wissenschaften doch

von der Leitung der absoluten verlassen sieht und lieber absichtlich sich von dem lebendigen Ganzen isoliren, als durch ein vergebliches Streben nach der Einheit mit demselben seine Kräfte nutzlos verschwenden will.

Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muß also die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergiebt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besondern Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freyer und im Geiste des Ganzen zu denken.

Sie erkennen aus dem eben Gesagten schon, daß eine Methodenlehre des akademischen Studium nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen könne, daß ohne diese jede Anweisung todt, geistlos,

einseitig, selbst beschränkt seyn müsse. Vielleicht aber war diese Foderung nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit, wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich berührt, jede Erschütterung, die im Centrum oder der Nähe desselben geschieht, schneller und gleichsam unmittelbarer auch in die Theile sich fortleitet, und ein neues Organ der Anschauung allgemeiner und fast für alle Gegenstände sich bildet. Nie kann eine solche Zeit vorbeygehen ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Vorzüglich nur den frischen und unverdorbenen Kräften der jugendlichen Welt kann die Bewahrung und Ausbildung einer edlen Sache vertraut werden. Keiner ist von der Mitwirkung ausgeschlossen, da in jeden Theil, den er sich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungs-Processes fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, selbst vom Geist des Ganzen ergriffen, seine

Wissenschaft als organisches Glied begreifen, und ihre Bestimmung in der sich bildenden Welt zum Voraus erkennen. Hiezu muß er entweder durch sich selbst oder durch andere zu einer Zeit gelangen, wo er nicht selbst schon in obsoleten Formen verhärtet, noch nicht durch lange Einwirkung fremder oder Ausübung eigener Geistlosigkeit der höhere Funken in ihm erstickt ist, in der früheren Jugend also, und nach unsern Einrichtungen im Anfang des akademischen Studium.

Von wem soll er diese Erkenntniß erlangen und wem soll er sich in dieser Rücksicht vertrauen? Am meisten sich selbst und dem bessern Genius, der sicher leitet; dann denenjenigen, von denen sich am bestimmtesten einsehen läßt, daß sie durch ihre besondere Wissenschaft schon verbunden waren, sich die höchsten und allgemeinsten Ansichten von dem Ganzen der Wissenschaften zu erwerben. Derjenige, welcher selbst nicht die allgemeine Idee der Wissenschaft hat, ist ohne Zweifel am wenigsten fähig, sie in andern zu erwecken; der ei-

ner untergeordneten und beschränkten Wissenschaft seinen übrigens rühmlichen Fleiß widmet, nicht geeignet, sich zur Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft zu erheben. Diese Anschauung ist überhaupt und im Allgemeinen nur von der Wissenschaft aller Wissenschaften, der Philosophie; im Besondern also nur von dem Philosophen zu erwarten, dessen besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine, dessen Streben also an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet seyn muß.

Diese Betrachtungen sind es, m. H., die mich bestimmt haben, diese Vorlesungen zu eröffnen, deren Absicht Sie aus dem Vorhergehenden ohne Mühe erkennen. In wie weit ich im Stande seyn werde, meiner eignen Idee eines solchen Vortrags und demnach meinen Absichten ein Genüge zu thun? diese Frage vorläufig zu beantworten, überlasse ich ruhig dem Zutrauen, welches Sie mir jederzeit geschenkt haben und dessen mich werth zu zeigen, ich auch bey dieser Gelegenheit streben werde.

Lassen Sie mich alles, was doch bloß Einleitung, Vorbereitung seyn könnte, abkürzen und gleich unmittelbar zu dem Einen gelangen, wovon unsre ganze folgende Untersuchung abhängig seyn wird, und ohne das wir keinen Schritt zur Auflösung unserer Aufgabe thun können. Es ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Als das Wissen alles Wissens muß es dasjenige seyn, was die Foderung oder Voraussetzung, die in jeder Art desselben gemacht wird, aufs vollkommenste und nicht nur für den besondern Fall, sondern schlechthin allgemein erfüllt und enthält. Man mag nun diese Voraussetzung als Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, als reine Auflösung des Besondern in's Allgemeine oder wie immer ausdrücken, so ist diese weder überhaupt, noch in ir-

gend einem Falle ohne die höhere Vorausse-
tzung denkbar, daß das wahre Ideale allein
und ohne weitere Vermittlung auch das wahre
Reale und außer jenem kein anderes sey.
Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der
Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie
vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlich-
keit ist; es läßt sich nur eben dieß beweisen,
daß ohne sie überhaupt keine Wissenschaft sey, und
es läßt sich nachweisen, daß in allem, was nur
Anspruch macht, Wissenschaft zu seyn, eigent-
lich diese Identität oder dieses gänzliche Aufge-
hen des Realen im Idealen beabsichtigt werde.

Bewußtlos liegt diese Voraussetzung al-
lem dem, was die verschiedenen Wissenschaften
von allgemeinen Gesetzen der Dinge oder der
Natur überhaupt rühmen, so wie ihrem Be-
streben nach Erkenntniß derselben zu Grunde.
Sie wollen, daß das Concrete und das in be-
sondern Erscheinungen Undurchdringliche sich
für sie in die reine Evidenz und die Durchsich-
tigkeit einer allgemeinen Vernunfterkenntniß
auflöse. Man läßt diese Voraussetzung in

den beschränkteren Sphären des Wissens und für den einzelnen Fall gelten, wenn man sie auch allgemein und absolut, wie sie von der Philosophie ausgesprochen wird, weder verstehen, noch eben deswegen zugeben sollte.

Mehr oder weniger mit Bewußtseyn gründet der Geometer seine Wissenschaft auf die absolute Realität des schlechthin Idealen, der, wenn er beweist: daß in jedem möglichen Dreyeck alle drey Winkel zusammen zweyen rechten gleich sind, dieses sein Wissen nicht durch Vergleichung mit concreten oder wirklichen Triangeln, auch nicht unmittelbar von ihnen, sondern von dem Urbild beweist: er weiß dieß unmittelbar aus dem Wissen selbst, welches schlechthin-ideal, und aus diesem Grunde auch schlechthin-real ist. Aber wenn man auch die Frage nach der Möglichkeit des Wissens auf die des bloß endlichen Wissens einschränken wollte, so wäre selbst die Art empirischer Wahrheit, welche dieses hat, nimmer durch irgend ein Verhältniß zu Etwas, das man Gegenstand nennt, — denn wie könnte man zu diesem

anders als immer nur durch das Wissen hin-durchkommen? — es wäre also überhaupt nicht begreiflich, wenn nicht jenes an sich Ideale, das in dem zeitlichen Wissen nur der Endlichkeit eingebildet erscheint, die Realität und die Substanz der Dinge selbst wäre.

Aber eben diese erste Voraussetzung aller Wissenschaften, jene wesentliche Einheit des unbedingt Idealen und des unbedingt Realen ist nur dadurch möglich, daß Dasselbe, welches das eine ist, auch das andere ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Seyn ist. So daß das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist.

Durch dieses erste Wissen ist alles andre Wissen im Absoluten und selbst absolut. Denn obwohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als dem absolut-Idealen, wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Be-

griff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein Abbild jenes ewigen Wissens zu seyn. Es versteht sich, daß ich nicht von den einzelnen Wissenschaften rede, welche und in wie fern sie sich von dieser Totalität abgesondert und von ihrem wahren Urbild entfernt haben. Allerdings kann nur das Wissen in seiner Allheit der vollkommene Reflex jenes vorbildlichen Wissens seyn, aber alles einzelne Wissen und jede besondere Wissenschaft ist in diesem Ganzen als organischer Theil begriffen; und alles Wissen daher, das nicht mittelbar oder unmittelbar, und sey es durch noch so viele Mittelglieder hindurch, sich auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung.

Von der Fähigkeit, alles, auch das einzelne Wissen, in dem Zusammenhang mit dem ursprünglichen und Einen zu erblicken, hängt es ab, ob man in der einzelnen Wissenschaft mit Geist und mit derjenigen höhern Eingebung arbeite, die man wissenschaftliches Genie nennt. Jeder Gedanke, der nicht in diesem Geiste der Ein-

und Allheit gedacht ist, ist in sich selbst leer und verwerflich; was nicht harmonisch einzugreifen fähig ist in dieses treibende und lebende Ganze, ist ein todter Absatz, der nach organischen Gesetzen früher oder später ausgestoßen wird, und freylich giebt es auch im Reiche der Wissenschaft geschlechtslose Bienen genug, die, weil ihnen zu produciren versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen, ihre eigene Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen.

Indem ich jene Idee von der Bestimmung alles Wissens ausgesprochen habe, habe ich von der Würde der Wissenschaft an sich selbst nichts mehr hinzuzufügen: keine Norm der Ausbildung oder der Aufnahme der Wissenschaft in sich selbst, die ich in dem Folgenden aufstellen kann, wird aus einem andern Grunde als dieser Einen Idee fließen.

Von Pythagoras erzählen die Geschichtschreiber der Philosophie, daß er den bis auf seine Zeit gangbaren Namen der Wissenschaft, *σοφια*, zuerst in den der *φιλοσοφια*, der Liebe zur Weisheit, verwandelt habe, aus dem

Grunde, weil außer Gott niemand weise sey. Wie es sich mit der historischen Wahrheit dieses Berichts verhalte, so ist doch in jener Umänderung selbst, wie in dem angegebenen Grund anerkannt: daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine Theilnahme an demjenigen Urwissen sey, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist. Nach derselbigen Ansicht, da alles Wissen nur Eines ist, und jede Art desselben nur als Glied eintritt in den Organismus des Ganzen, sind alle Wissenschaften und Arten des Wissens Theile der Einen Philosophie, nämlich des Strebens, an dem Urwissen Theil zu nehmen.

Alles nun, was unmittelbar aus dem Absoluten als seiner Wurzel stammt, ist selbst absolut, demnach ohne Zweck außer sich, selbst Zweck. Das Wissen, in seiner Allheit, ist aber die eine, gleich absolute, Erscheinung des Einen Universum, von dem das Seyn oder die Natur die andre ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit, im Gebiet des

Idealen die Unendlichkeit; jenes ist durch Nothwendigkeit das, was es ist, dieses soll es durch Freyheit seyn. Der Mensch, das Vernunftwesen überhaupt, ist hingestellt, eine Ergänzung der Welterscheinung zu seyn: aus ihm, aus seiner Thätigkeit soll sich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Wesen, aber nur im Realen empfängt; das Vernunftwesen soll das Bild derselben göttlichen Natur, wie sie an sich selbst ist, demnach im Idealen ausdrücken.

Wir haben gegen die Unbedingtheit der Wissenschaft einen sehr gangbaren Einwurf zu erwarten, dem wir einen höhern Ausdruck leihen wollen, als er gewöhnlich annimmt, nämlich: daß von jener in der Unendlichkeit zu entwerfenden Darstellung des Absoluten das Wissen selbst nur ein Theil, in ihr wieder nur als Mittel begriffen sey, zu dem sich das Handeln als Zweck verhalte.

Handeln, Handeln! ist der Ruf, der zwar von vielen Seiten ertönt, am lautesten

eher, von denjenigen angestimmt wird, bey denen es mit dem Wissen nicht fort will.

Es hat viel Empfehlendes für sich, zum Handeln aufzufodern. Handeln, denkt man, kann jeder, denn dieß hängt nur vom freyen Willen ab. Wissen aber, besonders philosophisches, ist nicht jedermanns Ding, und, ohne andere Bedingungen, auch mit dem besten Willen nichts darin auszurichten.

Wir stellen die Frage über den vorliegenden Einwurf gleich so: Was mag das für ein Handeln seyn, zu dem sich das Wissen als Mittel, und das für ein Wissen, welches sich zum Handeln als dem Zweck verhält?

Welcher Grund, überhaupt nur der Möglichkeit einer solchen Entgegensetzung läßt sich aufzeigen?

Wenn die Sätze, die ich hier in Anregung bringen muß, nur in der Philosophie ihr vollkommenes Licht von allen Seiten erhalten können, so verhindert dies nicht, daß sie wenigstens für die gegenwärtige Anwendung verständlich seyn. Wer nur überhaupt die Idee des

Absoluten gefaßt hat, sieht auch ein, daß in ihm nur Ein Grund möglicher Entgegensetzung gedacht werden kann, und daß also, wenn überhaupt aus ihm Gegensätze begriffen werden können, alle aus jenem Einen fließen müssen. Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu seyn. In dieser Bestimmung liegen die zwey Möglichkeiten, daß es als Ideales seine Wesenheit in die Form, als das Reale, bildet, und daß es, weil diese in ihm nur eine absolute seyn kann, auf ewig gleiche Weise auch die Form wieder in das Wesen auflöst, so daß es Wesen und Form in vollkommener Durchdringung ist. In diesen zwey Möglichkeiten besteht die Eine Handlung des Urwissens; da es aber schlechthin untheilbar, also ganz und durchaus Realität und Idealität ist, so muß von dieser untrennbaren Duplicität auch in jedem Act des absoluten Wissens ein Ausdruck, und in dem, was im Ganzen als das Reale, wie in dem, was als das Ideale erscheint, beides in Eins gebildet seyn. Wie also in der Natur als Bild der göttlichen Ver-

wandlung der Idealität in die Realität auch wieder die Umwandlung der letzten in die erste durch das Licht, und vollendet durch die Vernunft erscheint, so muß dagegen in dem, was im Ganzen als das Ideale begriffen wird, gleichfalls wieder eine reale und ideale Seite angetroffen werden, wovon jene die Idealität in der Realität, aber als ideal, diese die entgegengesetzte Art der Einheit erkennen läßt. Die erste Erscheinungsart ist das Wissen, in wie fern in diesem die Subjectivität in der Objectivität erscheint, die andere ist das Handeln, in wie fern in diesem vielmehr eine Aufnahme der Besonderheit in die Allgemeinheit gedacht wird.

Es ist hinreichend, diese Verhältnisse auch nur in der höchsten Abstraction zu fassen, um einzusehen, daß die Entgegensetzung, in welcher die beiden Einheiten innerhalb der gleichen Identität des Urwissens, als Wissen und Handeln erscheinen, nur für die bloß endliche Auffassung statt findet; denn es ist von sich selbst klar, daß wenn in dem Wissen das Unendliche

sich dem Endlichen auf ideale Art, im Handeln auf gleiche Weise die Endlichkeit sich der Unendlichkeit einbildet, jede von beyden in der Idee oder dem An = sich die gleiche absolute Einheit des Urwissens ausdrücke.

Das zeitliche Wissen eben so wie das zeitliche Handeln setzt nur auf bedingte Weise und successiv, was in der Idee auf unbedingte Weise und zumal ist: deshalb erscheinen in jenem Wissen und Handeln eben so nothwendig getrennt, als sie in dieser, wegen der gleichen Absolutheit, Eines sind, wie in Gott als der Idee aller Ideen die absolute Weisheit unmittelbar dadurch, daß sie absolut ist, auch unbedingte Macht, ohne Vorausgehen der Idee als Absicht, wodurch das Handeln bestimmt wäre, demnach zugleich absolute Nothwendigkeit ist.

Es verhält sich mit diesem, wie mit allen andern Gegensätzen, daß sie nur sind, so lange jedes Glied nicht für sich absolut, demnach bloß mit dem endlichen Verstand aufgefaßt wird. Der Grund der gemachten Entgegensetzung

liegt demnach allein in einem gleich unvollkommenen Begriff vom Wissen und vom Handeln, welches dadurch erhoben werden soll, daß man das Wissen als Mittel zu ihm begreift. Zu dem wahrhaft absoluten Handeln kann das Wissen kein solches Verhältniß haben; denn dieses kann, eben weil es absolut ist, nicht durch ein Wissen bestimmt seyn. Dieselbe Einheit, die im Wissen, bildet sich auch im Handeln zu einer absoluten in sich gegründeten Welt aus. Vom erscheinenden Handeln ist hier so wenig die Rede, als vom erscheinenden Wissen: eines steht und fällt mit dem andern, denn jedes hat allerdings nur im Gegensatz gegen das andere Realität.

Diejenigen, welche das Wissen zum Mittel, das Handeln zum Zweck machen, haben von jenem keinen Begriff, als den sie aus dem täglichen Thun und Treiben genommen haben, so wie dann auch das Wissen darnach seyn muß, um das Mittel zu diesem zu werden. Die Philosophie soll sie lehren, im Leben ihre Pflicht zu thun; dazu bedürfen sie also der Philosophie:

sie thun solche nicht aus freyer Nothwendigkeit, sondern als unterworfene eines Begriffs, den ihnen die Wissenschaft an die Hand giebt. Allgemein soll die Wissenschaft dienen, ihnen das Feld zu bestellen, die Gewerbe zu vervollkommnen oder ihre verdorbenen Säfte zu verbessern. Die Geometrie, meynen sie, ist eine schöne Wissenschaft, nicht zwar, weil sie die reinste Evidenz, der objectivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, sondern weil sie das Feld messen und Häuser bauen lehrt, oder die Handelsschifffahrt möglich macht; denn daß sie auch zum Kriegführen dient, mindert ihren Werth, weil der Krieg doch ganz gegen die allgemeine Menschenliebe ist. Die Philosophie ist nicht einmal zu jenem und höchstens zu dem letzten gut, nämlich gegen die seichten Köpfe und die Nützlichkeitsapostel in der Wissenschaft Krieg zu führen, und darum auch im Grunde höchst verwerflich.

Die den Sinn jener absoluten Einheit des Wissens und Handelns nicht fassen, bringen dagegen solche Popularitäten vor, daß, wenn

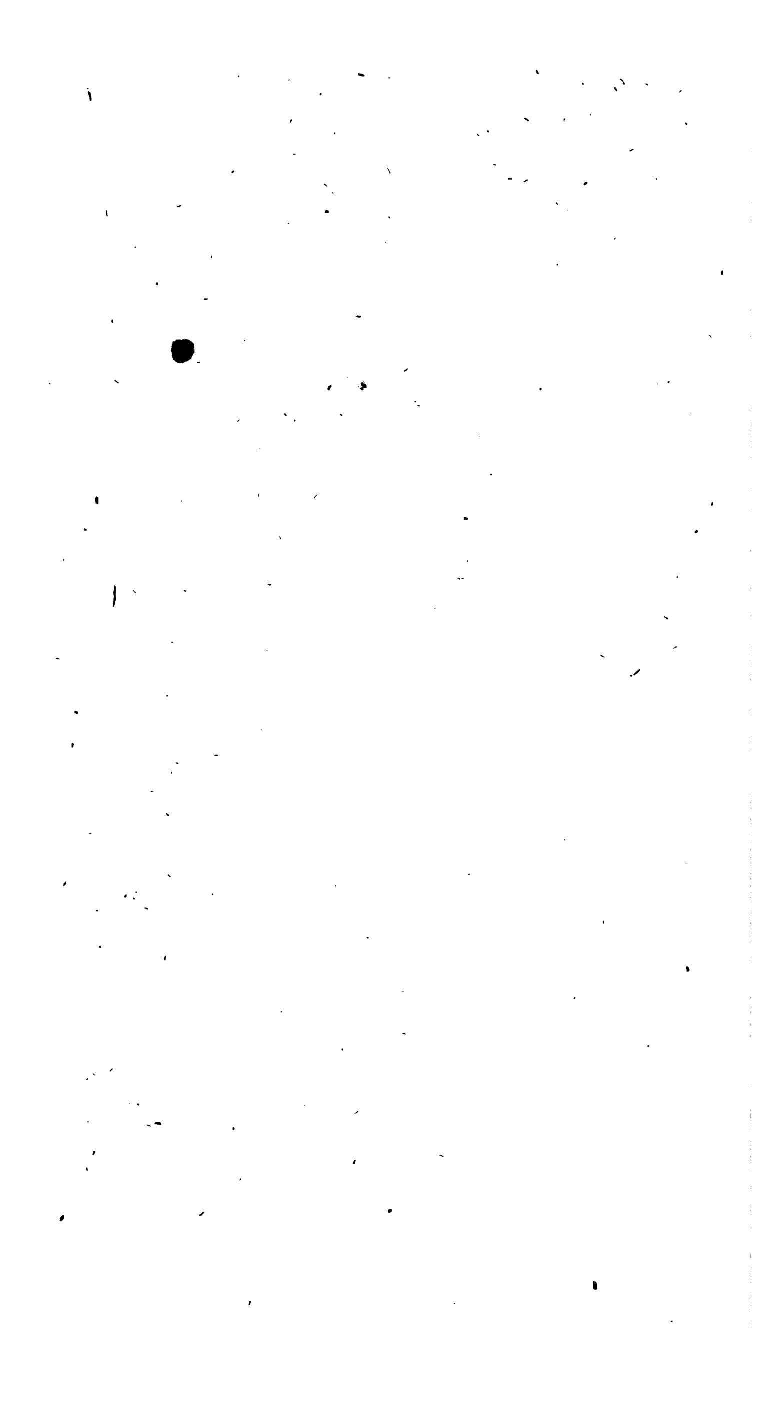
das Wissen mit dem Handeln Eins wäre, dieses immer aus jenem folgen müßte, da man doch sehr gut das Rechte wissen könne, ohne es deswegen zu thun, und was dergleichen mehr ist. Sie haben ganz Recht, daß das Handeln aus dem Wissen nicht folge, und sie sprechen eben in jener Reflexion aus, daß das Wissen nicht Mittel des Handelns sey. Sie haben nur darin Unrecht, eine solche Folge zu erwarten. Sie begreifen keine Verhältnisse zwischen Absoluten; nicht, wie jedes Besondre für sich unbedingt seyn kann, und machen das eine im Verhältniß des Zwecks so gut wie das andere im Verhältniß des Mittels zu einem Abhängigen.

Wissen und Handeln können nie anders in wahrer Harmonie seyn, als durch die gleiche Absolutheit. Wie es kein wahres Wissen giebt, welches nicht mittelbar oder unmittelbar Ausdruck des Urwissens ist, so kein wahres Handeln, welches nicht, und wär' es durch noch so viele Mittelglieder, das Urhandeln und in ihm das göttliche Wesen ausdrückt. Diejenige Frey=

heit, die man in dem empirischen Handeln sucht, oder zu erblicken glaubt, ist eben so wenig wahre Freyheit und eben so Täuschung, wie die Wahrheit, die im empirischen Wissen. Es giebt keine wahre Freyheit, als durch absolute Nothwendigkeit, und zwischen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniß, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln.

Zweyte Vorlesung.

Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Academieen.



Der Begriff des akademischen Studium wies uns einerseits zu dem höhern Begriff eines vorhandenen Ganzen von Wissenschaften zurück, welches wir in seiner obersten Idee, dem Urwissen, zu fassen suchten; andrerseits führt er uns auf die besondern Bedingungen, unter welchen die Wissenschaften auf unsern Akademien gelehrt und mitgetheilt werden.

Wohl könnte es des Philosophen würdiger scheinen, von dem Ganzen der Wissenschaften ein unabhängiges Bild zu entwerfen und die Art der ersten Erkenntniß desselben an sich selbst, ohne Beziehung auf die Formen bloß gegenwärtiger Einrichtungen, vorzuschreiben. Allein ich glaube, in dem Folgenden beweisen zu können, daß eben auch diese Formen in dem Geist der neueren Welt nothwendig waren, und wenigstens äußere Bedingungen der Wechseldurchdringung der verschiedenartigen Elemente ihrer Bildung so lange seyn werden, bis durch jene die trübe

Mischung der letztern sich zu schönern Organisationen geläutert haben wird.

Der Grund, warum das Wissen überhaupt seiner Erscheinung nach in die Zeit fällt, ist schon in dem zuvor Abgehandelten enthalten. Wie die sich in der Endlichkeit objectivirende Einheit des Idealen und Realen als beschlossne Totalität, als Natur, im Raum sich ausdrückt, so erscheint dieselbe im Unendlichen angeschaut unter der allgemeinen Form der endlosen Zeit. Aber die Zeit schließt die Ewigkeit nicht aus, und die Wissenschaft, wenn sie ihrer Erscheinung nach eine Geburt der Zeit ist, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Was wahr ist, ist wie das, was an sich selbst recht und schön ist, seiner Natur nach ewig und hat mitten in der Zeit kein Verhältniß zu der Zeit. Sache der Zeit ist die Wissenschaft nur, in wie fern sie durch das Individuum sich ausspricht. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung die

jenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so das wahre Wissen dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß. Diese Unabhängigkeit des Wesens der Wissenschaft von der Zeit drückt sich in dem aus, daß sie Sache der Gattung ist, welche selbst ewig ist. Es ist also nothwendig, daß wie das Leben und Daseyn, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es wäre hier nicht der Ort, mit allen Gründen, deren diese Behauptung fähig ist, zu beweisen, daß alle Wissenschaft und Kunst des gegenwärtigen Menschengeschlechts eine überlieferte ist. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinct zum Bewußtseyn, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten

Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolks erklärt bloß etwa die Spuren einer hohen Cultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Uebereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker, wenn man nichts auf die Einheit des allem eingebornen Erdgeistes rechnen will: aber sie erklärt keinen ersten Anfang und schiebt, wie jede empirische Hypothese, die Erklärung nur weiter zurück.

Wie dem auch sey, so ist bekannt, daß das erste Ueberlieferungsmittel der höheren Ideen, Handlungen, Lebensweise, Gebräuche, Symbole gewesen sind, wie selbst die Dogmen der frühesten Religionen nur in Anweisungen zu religiösen Gebräuchen enthalten waren. Die Staatenbildungen, die Gesetze die einzelnen Anstalten, die errichtet waren, das Uebergewicht des göttlichen Princips in der Menschheit zu erhalten, waren ihrer Natur nach eben so viele Ausdrücke speculativer

Ideen. Die Erfindung der Schrift gab der Ueberlieferung zunächst nur eine größere Sicherheit; der Gedanke, in dem geistigen Stoff der Rede auch einen Ausdruck der Form und Kunst niederzulegen, der einen dauernden Werth hätte, konnte erst später erwachen. Wie in der schönsten Blüthe der Menschheit selbst die Sittlichkeit nicht gleichsam dem Individuum eignete, sondern Geist des Ganzen war, aus dem sie aus- und in das sie zurückfloß, so lebte auch die Wissenschaft in dem Licht und Aether des öffentlichen Lebens und einer allgemeinen Organisation. Wie überhaupt die spätere Zeit das Reale zurückdrängte und das Leben innerlicher machte, so auch das der Wissenschaft. Die neuere Welt ist in allem, und besonders in der Wissenschaft eine getheilte Welt, die in der Vergangenheit und Gegenwart zugleich lebt. In dem Charakter aller Wissenschaften drückt es sich aus, daß die spätere Zeit von dem historischen Wissen ausgehen mußte, daß sie eine untergegangene Welt der herrlichsten und größ-

ten Erscheinungen der Kunst und Wissenschaft hinter sich hatte, mit der sie, durch eine fast unübersteigliche Kluft von ihr getrennt, nicht durch das innere Band einer organisch-fortgehenden Bildung, sondern einzig durch das äußere Band der historischen Ueberlieferung zusammenhieng. Der aufstrebende Trieb konnte sich im ersten Wiederbeginn der Wissenschaften in unserm Welttheil nicht ruhig oder ausschließlich auf das eigne Produciren, sondern nur unmittelbar zugleich auf das Verstehen, Bewundern und Erklären der vergangenen Herrlichkeiten richten. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu; daher und weil zur tiefen Ergründung des Vorhandenen selbst gegenwärtiger Geist erfodert wird, wurden Gelehrter, Künstler und Philosoph gleichbedeutende Begriffe, und das erste Prädicat auch demjenigen zuerkannt, der das Vorhandene mit keinem eignen Gedanken vermehrt hatte; und wenn die Griechen, wie ein Aegyptischer Priester zu Solon sagte,

ewig jung waren; so war die moderne Welt dagegen in ihrer Jugend schon alt und erfahren.

Das Studium der Wissenschaften wie der Künste in ihrer historischen Entwicklung ist zu einer Art der Religion geworden: in ihrer Geschichte erkennt der Philosoph noch unverhüllter gleichsam die Absichten des Weltgeistes, die tiefste Wissenschaft, das gründlichste Genie hat sich in diese Kenntniß ergossen.

Ein anderes ist, das Vergangene selbst zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen, ein anderes, die Kenntniß davon an die Stelle des Wissens selbst zu setzen. Durch das historische Wissen in diesem Sinn wird der Zugang zu dem Urbild verschlossen; es fragt sich dann nicht mehr, ob irgend etwas mit dem An = sich des Wissens, sondern ob es mit irgend etwas Abgeleitetem, welches von jenem ein bloß unvollkommenes Abbild ist, übereinstimme? Aristoteles hatte in seinen Schriften die Naturlehre und Naturgeschichte be-

treffend die Natur selbst gefragt; in den spätern Zeiten hatte sich das Andenken davon so völlig verloren, daß er selbst an die Stelle des Urbilds trat und gegen die deutlichen Aussprüche der Natur durch Cartesius, Kepler u. a. seine Auctorität zum Zeugen aufgerufen wurde. Nach derselben Art historischer Bildung hat für einen großen Theil der sogenannten Gelehrten bis auf diesen Tag keine Idee Bedeutung und Realität, ehe sie durch andere Köpfe gegangen, historisch und eine Vergangenheit geworden ist.

Mehr oder weniger in diesem Geist des historischen Wissens sind, nicht so sehr vielleicht im ersten Beginn der wiedererwachenden Literatur, als in viel späteren Zeiten unsre Academieen errichtet worden. Ihre ganze wissenschaftliche Organisation möchte sich nur vollständig aus diesem Abtrennen des Wissens von seinem Urbild durch historische Gelehrsamkeit ableiten lassen. Vorerst ist die große Masse dessen, was gelernt werden muß, nur um im Besitz des Vorhandenen zu seyn,

die Ursache gewesen, daß man das Wissen so weit wie möglich in verschiedene Zweige zerspaltet, und den lebendigen organischen Bau des Ganzen bis ins Kleinste zerfasert hat. Da alle isolirten Theile des Wissens, alle besonderen Wissenschaften also, so fern der universelle Geist aus ihnen gewichen ist, überhaupt nur Mittel zum absoluten Wissen seyn können, so war die nothwendige Folge jenes Zerstückelns, daß über den Mitteln und Anstalten zum Wissen das Wissen selbst so gut wie verloren gegangen ist, und während eine geschäftige Menge die Mittel für den Zweck selbst hielt und als Zweck geltend zu machen suchte, jenes, welches nur Eines und in seiner Einheit absolut ist, sich ganz in die obersten Theile zurückzog und auch in diesen zu jeder Zeit nur seltne Erscheinungen eines unbeschränkten Lebens gegeben hat.

Wir haben in dieser Rücksicht vorzüglich die Frage zu beantworten: welche Foderungen selbst innerhalb der angenommenen Be=

schränkung und in den gegenwärtigen Formen unserer Academieen an diese gemacht werden können, damit aus dieser durchgängigen Trennung im Einzelnen gleichwohl wieder eine Einheit im Ganzen entspringe? Ich werde diese Frage nicht beantworten können, ohne zugleich von den nothwendigen Foderungen an diejenigen, welche eine Academie permanent constituiren, an die Lehrer also, zu reden. Ich werde mich nicht scheuen, hierüber vor Ihnen mit aller Freymüthigkeit zu sprechen. Der Eintritt in das academische Leben ist in Ansehung des studierenden Jünglings zugleich die erste Befreyung vom blinden Glauben, er soll hier zuerst lernen und sich üben, selbst zu urtheilen. Kein Lehrer, der seines Berufs würdig ist, wird eine andere Achtung verlangen, als die er sich durch Geistesübergewicht, durch wissenschaftliche Bildung und seinen Eifer, diese allgemeiner zu verbreiten, erwerben kann. Nur der Unwissende, der Unfähige wird diese Achtung auf andere Stützen zu gründen suchen. Was mich

noch mehr bestimmen muß, in dieser Sache ohne Rückhalt zu reden, ist folgende Betrachtung. Von den Ansprüchen, welche die Studierenden selbst an eine Akademie und die Lehrer derselben machen, hängt zum Theil die Erfüllung derselben ab, und der einmal unter ihnen geweckte wissenschaftliche Geist wirkt vortheilhaft auf das Ganze zurück, indem er den Untüchtigen durch die höhern Foderungen, die an ihn gemacht werden, zurückschreckt; den, welcher sie zu erfüllen fähig ist, zur Ergreifung dieses Wirkungskreises bestimmt.

Gegen die aus der Idee der Sache selbst fließende Foderung der Behandlung aller Wissenschaften im Geist des Allgemeinen und eines absoluten Wissens kann es kein Einwurf seyn zu fragen: woher die Lehrer sämmtlich zu nehmen wären, die dieses zu leisten vermöchten? Die Akademieen sind es ja eben, auf welchen jene ihre erste Bildung erhalten: man gebe diesen nur die geistige Freyheit und beschränke sie nicht durch Rücksichten, die auf das wissenschaftliche Verhältniß keine Anwendung haben, so werden

sich die Lehrer von selbst bilden, die jenen Foderungen Genüge thun können und wiederum im Stande sind, andere zu bilden.

Man könnte fragen, ob es überhaupt zieme, gleichsam im Namen der Wissenschaft Foderungen an Academieen zu machen, da es hinlänglich bekannt und angenommen sey, daß sie Instrumente des Staats sind, die das seyn müssen, wozu dieser sie bestimmt. Wenn es nun seine Absicht wäre, daß in Ansehung der Wissenschaft durchgehends eine gewisse Mäßigkeit, Zurückhaltung, Einschränkung auf das Gewöhnliche oder Nützliche beobachtet würde, wie sollte dann von den Lehrern progressive Tendenz und Lust zur Ausbildung ihrer Wissenschaft nach Ideen erwartet werden können?

Es versteht sich wohl von selbst, daß wir gemeinschaftlich voraussetzen und voraussehen müssen: der Staat wolle in den Academieen wirklich wissenschaftliche Anstalten sehen, und daß alles, was wir in Ansehung ihrer behaupten, nur unter dieser Bedingung gilt. Der Staat wäre unstreitig befugt, die Academieen

ganz aufzuheben oder in Industrie- und andere Schulen von ähnlichen Zwecken umzuwandeln: aber er kann nicht das erste beabsichtigen, ohne zugleich auch das Leben der Ideen und die freyeste wissenschaftliche Bewegung zu wollen, durch deren Versagung aus kleinlichen, meistens nur die Ruhe der Unfähigen in Schutz nehmenden, Rücksichten das Genie zurückgestoßen, das Talent gelähmt wird.

Die äußere Vollständigkeit bringt noch keineswegs das wahre organische Leben aller Theile des Wissens hervor, welches durch die Universitäten, die hiervon ihren Namen tragen, erreicht werden soll. Hiezu bedarf es des gemeinschaftlichen Geistes, der aus der absoluten Wissenschaft kommt, von der die einzelnen Wissenschaften die Werkzeuge oder die objective reale Seite seyn sollen. Ich kann diese Ansicht hier noch nicht ausführen: indeß ist klar, daß von keiner Anwendung der Philosophie die Rede ist, dergleichen auf beynahe alle Fächer nach und nach versucht worden, ja sogar auf die, in Bezug auf sie, niedrigsten Gegenstände, so daß

man fast auch die Landwirthschaft, die Entbindungskunst oder Bandagenlehre philosophisch zu machen sich bestrebt hat. Es kann nicht leicht etwas thörichteres geben, als das Bestreben von Rechtsgelehrten oder Aerzten, ihre Scienz mit einem philosophischen Ansehen zu bekleiden, während sie über die ersten Grundsätze der Philosophie in Unwissenheit sind, gleich wie wenn jemand eine Kugel, einen Cylinder oder ein anderes Volumen ausmessen wollte, dem nicht einmal der erste Satz des Euklides bekannt wäre.

Nur von der Formlosigkeit in den meisten objectiven Wissenschaften rede ich, worinn sich auch nicht eine Ahnung von Kunst, oder nur die logischen Gesetze des Denkens ausdrücken, von derjenigen Stumpfheit, die mit keinem Gedanken sich über das Besondere erhebe, noch sich vorzustellen vermag, daß sie, auch in dem sinnlichen Stoff, das Unsinnliche, das Allgemeine darzustellen habe.

Nur das schlechthin Allgemeine ist die Quelle der Ideen, und Ideen sind das Lebendige der Wissenschaft. Wer sein besonderes

Lehrfach nur als Besonderes kennt, und nicht fähig ist, weder das Allgemeine in ihm zu erkennen, noch den Ausdruck einer universell-wissenschaftlichen Bildung in ihm niederzulegen, ist unwürdig, Lehrer und Bewahrer der Wissenschaften zu seyn. Er wird sich auf vielfache Weise nützlich machen können, als Physiker mit Errichtung von Blitzableitern, als Astronom mit Kalendermachen, als Arzt mit der Anwendung des Galvanismus in Krankheiten oder auf welche andere Weise er will; aber der Beruf des Lehrers fodert höhere als Handwerkertalente. „Das Abpflöcken der Felder der Wissenschaften, sagt Lichtenberg, mag seinen grossen Nutzen haben bey der Vertheilung unter die P ä c h t e r; aber den Philosophen, der immer den Zusammenhang des Ganzen vor Augen hat, warnt seine nach Einheit strebende Vernunft bey jedem Schritte, auf keine Pflöcke zu achten, die oft Bequemlichkeit und oft Eingeschränktheit eingeschlagen haben." Ohne Zweifel war es nicht die besondere Geschicklichkeit in seiner Wissenschaft, sondern das Vermögen, sie mit den

Ideen eines bis zur Allgemeinheit ausgebildeten Geistes zu durchdringen, wodurch Lichtenberg der geistreichste Physiker seiner Zeit und der vortrefflichste Lehrer seines Fachs gewesen ist.

Ich muß hier eine Vorstellung berühren, die sich diejenigen, an welche die Foderung, ihr besonderes Fach im Geist des Ganzen zu behandeln, gemacht wird, gewöhnlich davon machen, nämlich, als werde verlangt, sie sollen es als bloßes Mittel betrachten; es ist aber vielmehr das gerade Gegentheil der Fall, daß jeder seine Wissenschaft in dem Verhältniß im Geist des Ganzen betreibt, in welchem er sie als Zweck an sich selbst und als absolut betrachtet. Schon an sich selbst kann nichts als Glied in einer wahren Totalität begriffen seyn, was in ihm bloß als Mittel wirkt. Jeder Staat ist in dem Verhältniß vollkommen, in welchem jedes einzelne Glied, indem es Mittel zum Ganzen, zugleich in sich selbst Zweck ist. Ebendadurch, daß das Besondere in sich absolut ist,

ist es auch wieder im Absoluten und untergeordneter Theil desselben, und umgekehrt.

Je mehr ein Gelehrter seinen besondern Kreis als Zweck an sich selbst begreift, ja ihn für sich wieder zum Mittelpunkt alles Wissens macht, den er zur allbefassenden Totalität erweitern möchte, desto mehr bestrebt er sich, Allgemeines und Ideen in ihm auszudrücken. Dagegen je weniger er vermag, ihn mit universellem Sinn zu fassen, desto mehr wird er ihn, er mag sich nun dessen bewußt oder nicht bewußt seyn, weil das, was nicht Zweck an sich selbst ist, nur Mittel seyn kann, nur als Mittel begreifen. Dies müßte nun billig jedem, der sich selbst ehrt, unerträglich seyn; daher mit dieser Beschränktheit gewöhnlich auch die gemeine Gesinnung und der Mangel des w a h r e n Interesse an der Wissenschaft, außer dem, welches sie als Mittel für sehr reale, äußere Zwecke hat, vergesellschaftet ist.

Ich weiß recht gut, daß sehr viele, und vornehmlich alle die, welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen, die Universi-

einen als bloße Anstalt zur Ueberlieferung des Wissens, als einen Verein betrachten, der bloß die Absicht hätte, daß jeder in der Jugend lernen könnte, was bis zu seiner Zeit in den Wissenschaften geleistet worden ist, so daß es auch als eine Zufälligkeit betrachtet werden müßte, wenn die Lehrer, außer dem daß sie das Vorhandene mittheilen, auch noch die Wissenschaft durch eigene Erfindungen bereichern: — allein selbst angenommen, daß mit den Academieen zunächst nicht mehr, als dieses, beabsichtigt würde und werden sollte, so fodert man doch ohne Zweifel zugleich, daß die Ueberlieferung mit Geist geschehe, widrigenfalls begreift man nicht, wofür nur überhaupt der lebendige Vortrag auf Academieen nothwendig wäre; man könnte alsdann den Lehrling unmittelbar nur an die ausdrücklich für ihn geschriebenen, gemeinfaßlichen Handbücher oder an die dicken Compilationen in allen Fächern verweisen. Zu einer geistreichen Ueberlieferung gehört aber ohne Zweifel, daß man im Stande sey, die Erfindungen anderer aus der vergangenen und gegen-

bendigen Geist richtig und scharf und in allen Be-
ziehungen aufzufassen. Viele derselben sind von
der Art, daß ihr innerster Geist nur durch das
angeregte Genie, durch wirkliches Nacherfinden
gefaßt werden kann. Jemand, der bloß über-
liefert, wird also in vielen Fällen in manchen
Wissenschaften durchaus falsch überliefern.
Wo ist denn diejenige historische Darstellung
der Philosophie der alten Zeit oder nur eines
einzelnen Philosophen der alten oder selbst der
neueren Welt, die man als eine gelungene,
wahre, ihren Gegenstand erreichende Darstel-
lung, mit Sicherheit bezeichnen könnte? —
Aber überhaupt, wer in seiner Wissenschaft nur
wie in einem fremden Eigenthume lebt, wer
sie nicht persönlich besitzt, sich ein sicheres und
lebendiges Organ für sie erworben hat, sie nicht
in jedem Augenblick neu aus sich zu erzeugen an-
fangen könnte, ist ein Unmündiger, der schon
in dem Versuch, die Gedanken der Vorwelt oder
Gegenwart bloß historisch zu überliefern, über
seine Gränze geht und etwas übernimmt, das
er nicht leisten kann. Ohne Zweifel rechnet

man zu einer geistreichen Unterhaltung, daß sie mit Urtheil verbunden sey; aber wenn schon das allseitige und richtige Auffassen fremder Erfindungen, ohne eignes Vermögen zu Ideen, unmöglich ist, wie viel unmöglicher noch das Urtheilen? Daß in Deutschland so viel von solchen geurtheilt wird, aus denen, wenn man sie auf den Kopf stellte, kein eigner Gedanke herausfiele, beweist nichts; mit solchen Urtheilen, als diese zu geben im Stande sind, wäre der Wissenschaft gewiß nicht gedient.

Die nothwendige Folge des Unvermögens, das Ganze seiner Wissenschaft sich aus sich selbst zu construiren und aus innerer, lebendiger Anschauung darzustellen, ist der bloß historische Vortrag derselben, z. B. der bekannte in der Philosophie: „Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, so werden wir verschiedene Aeußerungen dessen gewahr, was man die Seele nennt. — Man hat diese verschiednen Wirkungen auf verschiedene Vermögen zurückgebracht. — Man nennt diese Vermögen

nach der Verschiedenheit der Aeußerungen Sinnlichkeit, Verstand, Einbildungskraft u. s. w."

Nun ist aber an sich nichts geistloser nicht nur, sondern auch geisttödtender als eine solche Darstellung; aber es kommt noch überdies die besondere Bestimmung des academischen Vortrags in Betracht, genetisch zu seyn. Dies ist der wahre Vorzug der lebendigen Lehrart, daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Scienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt, und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam erst vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt. Wie soll nun derjenige, der seine Wissenschaft selbst nicht aus eigner Construction besitzt, fähig seyn, sie nicht als ein Gegebenes, sondern als ein zu Erfindendes darzustellen?

So wenig aber als die bloße Ueberlieferung ohne selbstthätigen Geist hinreichend ist, um als Lehrer mit dem gehörigen Erfolg zu

wirken, eben so sehr wird erfodert, daß derjenige, welcher in irgend einer Wissenschaft lehren will, diese zuvor soweit gelernt habe, als möglich ist. In jeder, auch der gemeinsten Kunst, wird erfodert, daß man erst Proben des vollendeten Lernens abgelegt habe, ehe man die Kunst als Meister ausüben kann. Wenn man die Leichtigkeit bedenkt, mit der auf manchen Universitäten der Lehrstuhl bestiegen wird, sollte man aber fast keinen Beruf für leichter halten, als den des Lehrers; und man würde sich in der Regel sogar sehr irren, einen Trieb der eignen Productivität für den Grund des schnellen Lehrerberufs zu halten, da gerade den, der am ehesten zu produciren im Stande ist, das Lernen am wenigsten Verläugnung kosten kann.

Wir haben bisher untersucht, wie die Universitäten auch nur der ersten Absicht nach, in der sie errichtet wurden, seyn könnten. Es scheint aber, daß sie wegen der Einseitigkeit der Idee, die ihnen ursprünglich zu Grunde liegt,

weiter zu streben haben. Wir betrachteten sie dieser Idee gemäß bisher als Anstalten, die bloß für das W i s s e n errichtet sind.

Da wir keine Gegensätze als wahr zugeben, z. B. den des Wissens und Handelns, so ist allgemein nothwendig, daß in dem Verhältniß, in welchem sich irgend etwas, das seinen Gegensatz in einem andern hat, seiner Absolutheit annähert, auch der Gegensatz, in dem es mit dem andern ist, sich aufhebt. So ist es demnach eine bloße Folge der Rohheit des Wissens, wenn die Academieen noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu seyn.

Es ist nothwendig, hier zugleich die Verfassung der Academieen zu berühren, in wie fern diese auf ihre sittliche Bestimmung einen wesentlichen Einfluß hat.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft uns großentheils eine entschiedene Disharmonie der

Idee und der Wirklichkeit zeigt, so ist es, weil sie vorläufig ganz andere Zwecke zu verfolgen hat, als aus jener hervorgehen, und die Mittel so übermächtig geworden sind, daß sie den Zweck selbst, zu dem sie erfunden sind, untergraben. Die Universitäten, da sie nur Verbindungen für die Wissenschaften sind, brauchen außer dem, was der Staat freywillig und seines eignen Vortheils wegen für ihre äußere Existenz thun muß, keine andern Veranstaltungen für das Reale, als welche aus der Idee selbst fließen: die Weisheit vereinigt sich hier unmittelbar mit der Klugheit; man hat nur das zu thun, was die Idee des Vereins für die Wissenschaft ohnehin vorschreibt, um auch die Verfassung der Academieen vollkommen zu machen.

Die bürgerliche Gesellschaft, so lange sie noch empirische Zwecke zum Nachtheil der Absoluten verfolgen muß, kann nur eine scheinbare und gezwungene, keine wahrhaft innere Identität herstellen. Academieen können nur einen absoluten Zweck haben: außer diesem haben sie gar

keinen. — Der Staat hat zur Erreichung seiner Absichten Trennungen nöthig, nicht die in der Ungleichheit der Stände bestehende, sondern die weit mehr innerliche, durch das Isoliren und Entgegensetzen des einzelnen Talents, die Unterdrückung so vieler Individualitäten, die Richtung der Kräfte nach so ganz verschiedenen Seiten, um sie zu desto tauglichern Instrumenten für ihn selbst zu machen. In einem wissenschaftlichen Verein haben alle Mitglieder der Natur der Sache nach Einen Zweck: es soll auf Academieen nichts gelten, als die Wissenschaft, und kein anderer Unterschied seyn, als welchen das Talent und die Bildung macht. Menschen, die bloß da sind, um sich auf andere Weise geltend zu machen, durch Verschwendung, durch nutzlose Hinbringung der Zeit in geistlosen Vergnügungen, mit Einem Wort privilegirte Müssigänger, wie es in der bürgerlichen Gesellschaft giebt — und gewöhnlich sind es diese, die auf Universitäten am meisten Rohheit verbreiten — sollen hier nicht geduldet, und wer seinen Fleiß und seine auf die Wissenschaft

gerichtete Absicht nicht beweisen kann, soll entfernt werden.

Wenn die Wissenschaft allein regiert, alle Geister nur für diese in Besitz genommen sind, so werden von selbst keine andern Mißleitungen der so edeln und herrlichen, am Ende doch vorzüglich auf Beschäftigung mit Ideen gerichteten Triebe der Jugend statt finden können. Wenn auf Universitäten Rohheit herrschend gewesen ist, oder je wieder werden könnte, so wäre es großentheils die Schuld der Lehrer oder derjenigen, welchen die Aufsicht über den Geist, der von diesen aus sich verbreitet, zukommt.

Wenn die Lehrer selbst keinen andern als den ächten Geist um sich verbreiten, und keine andere Rücksichten, als die des Wissens und seiner Vervollkommnung gelten: wenn die Ausbrüche der Pöbelhaftigkeit unwürdiger, den Beruf der Lehrer schändender Menschen nicht durch die Niedrigkeit des jeweiligen gemeinen Wesens selbst geduldet werden, so werden von selbst

aus der Reihe der studirenden Jünglinge diejenigen verschwinden, die sich nicht anders als durch Rohheit auszuzeichnen vermögen.

Das Reich der Wissenschaften ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen. Auch die bloß Unfähigen, welche irgend eine Convenienz empfiehlt, die bloßen sich vordrängenden Schwätzer, die den wissenschaftlichen Stand durch kleine Arten von Industrie entehren, sollen in der gänzlichen Passivität erhalten werden. Von selbst kann schon niemand der Verachtung entgehen, die ihm in diesen Verhältnissen Unwissenheit und geistige Ohnmacht zuziehen, ja, da diese dann meistens mit Lächerlichkeit oder wahrer Niederträchtigkeit gepaart sind, dienen sie der Jugend zum Spiel und stumpfen allzufrüh den natürlichen Ekel eines noch nicht erfahrnen Gemüthes ab.

Das Talent bedarf keines Schutzes, wenn nur das Gegentheil nicht begünstigt ist; das

Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst die oberste und entschiedenste Wirkung.

Dies ist die einzige Politik, die in Ansehung aller Anstalten für Wissenschaft statt hat, um sie blühend zu machen, um ihnen so viel möglich Würde nach innen und Ansehen nach außen zu geben. Um die Academieen insbesondere zu Mustern von Verfassungen zu machen, erfoderte es nichts, als was man, ohne einen Widerspruch zu begehen, gar nicht umhin kann zu wollen, und da ich wie gesagt die Kluft zwischen Wissen und Handeln überhaupt nicht zugebe, so kann ich sie unter jener Bedingung, auch in Ansehung der Academieen nicht zulassen.

Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken, worunter ich freylich keine bloß oberflächliche Angewöhnung, sondern eine in das Wesen des Menschen selbst übergehende Bildung, die allein auch die ächtwissenschaftliche ist, verstehe, ist auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln; Zwecke, die außer dieser absoluten

Sphäre scientifischer Ausbildung liegen, sind durch die erste Bestimmung der Academieen schon von ihnen ausgeschlossen.

Derjenige, welcher von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben; das Gefährlichste für den Menschen ist die Herrschaft dunkler Begriffe, es ist für ihn schon vieles gewonnen, wenn diese nur überhaupt beschränkt ist, es ist alles gewonnen, wenn er zum absoluten Bewußtseyn durchgedrungen ist, wenn er ganz im Licht wandelt.

Die Wissenschaft richtet gleich unmittelbar den Sinn auf diejenige Anschauung, die, eine dauernde Selbstgestaltung, unmittelbar zu der Identität mit sich und dadurch zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der

sich der Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung sich vorauszunehmen und das, was doch am Ende einziges Resultat des durchgebildetsten und erfahrungsreichsten Lebens seyn kann, gleich unmittelbar und an sich selbst zu erkennen.

Dritte Vorlesung.

Ueber die ersten Voraussetzungen des academischen Studium.

Den hohen Zweck desjenigen, der sich überhaupt der Wissenschaft weiht, glaube ich im Vorhergehenden durch die Ideen der letztern schon hinlänglich ausgesprochen zu haben. Desto kürzer werde ich mich über die allgemeinen Foderungen, die an den gemacht werden müssen, der diesen Beruf erwählt, fassen können.

Der Begriff des Studirens schließt an sich schon und besonders nach den Verhältnissen der neuern Kultur eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische. In Ansehung derselben findet das bloße Lernen statt. Die unumgängliche Nothwendigkeit der Gefangennehmung und Ergebung seines Willens unter den Gehorsam des Lernens in allen Wissenschaften folgt schon aus dem früher Bewiesnen. Was auch bessere Köpfe in Erfüllung dieser Bedingung mißleitet, ist eine sehr gewöhnliche Täuschung.

Sie fühlen sich nämlich bei dem Lernen mehr angestrengt als eigentlich thätig, und weil die Thätigkeit der natürlichere Zustand ist, halten sie jede Art derselben für eine höhere Aeusserung des angebohrnen Vermögens, wenn auch die Leichtigkeit, welche das eigne Denken und Entwerfen für sie hat, seinen Grund mehr in der Unkenntniß der wahren Gegenstände und eigentlichen Aufgaben des Wissens, als in einer ächten Fülle des productiven Triebs haben sollte. Im Lernen, selbst wo es durch lebendigen Vortrag geleitet wird, findet wenigstens keine Wahl statt: man muß durch alles, durch das Schwere wie das Leichte, durch das Anziehende wie das minder Anziehende hindurch, die Aufgaben werden hier nicht willkührlich, nach Ideenassociation oder Neigung genommen, sondern mit Nothwendigkeit. In dem Gedankenspiel, bey mittelmäßig reger Einbildungskraft, die mit geringer Kenntniß der wissenschaftlichen Foderungen verbunden ist, nimmt man heraus, was gefällt, und läßt liegen, was nicht gefällt oder was auch im Erfin-

den und eignen Denken nicht ohne Anstrengung ergründet werden kann.

Selbst derjenige, der von Natur berufen ist, zuvor nicht bearbeitete Gegenstände in neuen Gebieten sich zu seiner Aufgabe zu nehmen, muß doch den Geist auf jene Weise geübt haben, um in diesen einst durchzudringen. Ohne dies wird ihm auch im Selbstconstruiren immer nur ein desultorisches Verfahren und fragmentarisches Denken eigenthümlich bleiben. Die Wissenschaft zu durchdringen, vermag nur, wer sie bis zur Totalität gestalten und bis zu der Gewißheit in sich ausbilden kann, kein wesentliches Mittelglied übersprungen, das Nothwendige erschöpft zu haben.

Ein gewisser Ton der Popularität in den obersten Wissenschaften, kraft dessen sie gerade zu jedermanns Ding und jeder Fassungskraft angemessen seyn sollten, hat die Scheu vor Anstrengung so allgemein verbreitet, daß die Schlaffheit, die es mit den Begriffen nicht zu genau nimmt, die angenehme Oberflächlichkeit und wohlgefällige Seichtigkeit sogar zur soge-

nannten feinern Ausbildung gehörte, und man endlich auch den Zweck der academischen Bildung darauf beschränkte, von dem Wein der höhern Wissenschaften eben nur so viel zu kosten, als man mit Anstand auch einer Dame anbieten könnte.

Man muß den Universitäten zum Theil die Ehre widerfahren lassen, daß sie vorzüglich den einbrechenden Strom der Ungründlichkeit, den die neuere Pädagogik noch vermehrte, aufgehalten haben, obgleich es andrerseits auch der Ueberdruß an ihrer langweiligen, breiten und von keinem Geist belebten Gründlichkeit war, was jenem den meisten Eingang verschaffte.

Jede Wissenschaft hat außer ihrer eigenthümlichen Seite eine andere noch, die ihr mit der Kunst gemein ist. Es ist die Seite der Form, welche in einigen derselben sogar vom Stoff ganz unzertrennlich ist. Alle Vortrefflichkeit in der Kunst, alle Bildung eines edeln Stoffs in angemeßner Form, geht aus der Beschränkung hervor, die der Geist sich selbst setzt. Die Form wird nur durch Uebung vollständig

erlangt, und aller wahre Unterricht soll seiner Bestimmung nach mehr auf diese als auf den Stoff gehen.

Es giebt vergängliche und hinfällige Formen, und als besondere sind alle diejenigen, in die sich der Geist der Wissenschaft hüllt, auch nur verschiedene Erscheinungsweisen des sich in ewig neuen Gestalten verjüngenden und wiedergebährenden Genius. Aber in den besondern Formen ist eine allgemeine und absolute Form, von der jene selbst nur wieder die Symbole sind: und ihr Kunstwerk steigt in dem Maaße, in welchem ihnen gelingt, jene zu offenbaren. Alle Kunst aber hat eine Seite, von der sie durch Lernen erworben wird. Die Scheu vor Formen und angeblichen Schranken derselben ist die Scheu vor der Kunst in der Wissenschaft.

Aber nicht in der gegebenen und besondern Form, die nur gelernt seyn kann, sondern in eigenthümlicher, selbst gebildeter, den gegebenen Stoff reproduciren, vollendet auch erst das Aufnehmen selbst. Lernen ist nur negative

Bedingung, wahre Intussusception, nicht ohne innere Verwandlung in sich selbst möglich. Alle Regeln, die man dem Studieren vorschreiben könnte, fassen sich in der einen zusammen: Lerne nur, um selbst zu schaffen. Nur durch dieses göttliche Vermögen der Production ist man wahrer Mensch, ohne dasselbe nur eine leidlich klug eingerichtete Maschine. Wer nicht mit demselben höheren Antrieb, womit der Künstler aus einer rohen Masse das Bild seiner Seele und der eignen Erfindung hervorruft, es zur vollkommnen Herausarbeitung des Bildes seiner Wissenschaft in allen Zügen und Theilen bis zur vollkommnen Einheit mit dem Urbild gebracht hat, hat sie überhaupt nicht durchdrungen.

Alles Produciren ruht auf einer Begegnung oder Wechseldurchdringung des Allgemeinen und Besondern. Den Gegensatz jener Besonderheit gegen die Absolutheit scharf zu fassen, und zugleich in demselben untheilbaren Akt jene in dieser und diese in jener zu begreifen, ist das Geheimniß der Production. Hierdurch

bilden sich jene höheren Einheitspuncte, wodurch das Getrennte zur Idee zusammenfließt; jene höheren Formeln, in die sich das Concrete auflöst, die Gesetze „aus dem himmlischen Aether gebohren, die nicht die sterbliche Natur des Menschen erzeugt hat.“

Die gewöhnliche Eintheilung der Erkenntniß in die rationale und historische wird so bestimmt, daß jene mit der Erkenntniß der Gründe verbunden, diese eine bloße Wissenschaft des Factum sey. Man könnte einwenden, daß ja auch die Gründe wieder bloß historisch gewußt werden können: allein dann würden sie eben nicht als Gründe aufgefaßt. Man hat den Ekelnamen der Brodwissenschaften allgemein denjenigen gegeben, welche unmittelbarer als andere zum Gebrauch des Lebens dienen. Aber keine Wissenschaft verdient an sich diese Benennung. Wer die Philosophie oder Mathematik als Mittel behandelt, für den ist sie so gut bloßes Brodstudium, als die Rechtsgelehrsamkeit oder Medicin für denjenigen, der kein höheres Interesse für sie hat, als das der Nützlichkeit für ihn

selbst. Der Zweck alles Brodstudium ist, daß man die bloßen Resultate kennen lernt, entweder mit gänzlicher Vernachlässigung der Gründe, oder daß man auch diese nur um eines äußeren Zwecks willen, z. B. um bei angeordneten Prüfungen nothdürftige Rechenschaft geben zu können, historisch kennen lernt.

Man kann sich dazu entschließen, einzig, weil man die Wissenschaft zu einem bloß empirischen Gebrauch erlernen will, d. h. sich selbst bloß als Mittel betrachtet. Nun kann gewiß niemand, der nur einen Funken von Achtung für sich selbst hat, sich gegenüber von der Wissenschaft selbst so niedrig fühlen, daß sie für ihn nur als Abrichtung für empirische Zwecke Werth hätte. Die nothwendigen Folgen einer solchen Art zu studieren, sind diese:

Erstens ist es unmöglich, sich auch nur das Empfangene richtig anzueignen, nothwendig also, daß man es falsch anwende, da der Besitz desselben nicht auf einem lebendigen Organ der Anschauung, sondern nur auf dem Gedächtniß beruht. Wie oft senden Universitäten

aus ihren Schulen solche Brodgelehrte zurück, die sich alles, was sich in ihrem Fach von Gelehrsamkeit da vorfindet, vortrefflich eingeprägt haben, denen es aber für die Aufnahme des Besondern unter das Allgemeine gänzlich an Urtheil fehlt! Lebendige Wissenschaftlichkeit bildet zur Anschauung; in dieser aber ist das Allgemeine und Besondere immer Eins. Der Brodgelehrte dagegen ist anschauungslos, er kann sich im vorkommenden Falle nichts construiren, selbstthätig zusammensetzen, und da er im Lernen doch nicht auf alle mögliche Fälle vorbereitet werden konnte, so ist er in den meisten von seinem Wissen verlassen.

Eine andere nothwendige Folge ist, daß ein solcher gänzlich unfähig ist, fortzuschreiten; auch damit legt er den Hauptcharakter des Menschen und des wahren Gelehrten insbesondere ab. Er kann nicht fortschreiten, denn wahre Fortschritte sind nicht nach dem Maaßstab früherer Lehren, sondern nur aus sich selbst und aus absoluten Principien zu beurtheilen. Höchstens faßt er auf, was selbst keinen Geist hat,

neu angepriesene Mittel, diese oder jene fade Theorie, die eben entsteht und die Neugier reizt, oder einige neue Formeln, gelehrte Novitäten u. s. w. Alles muß ihm als eine Besonderheit erscheinen, um von ihm aufgenommen zu werden. Denn nur das Besondere kann gelernt werden, und in der Qualität des Gelerntseyns ist alles nur ein Besonderes. Deswegen ist er der geschworne Feind jeder ächten Entdeckung, die im Allgemeinen gemacht wird, jeder Idee, weil er sie nicht faßt, jeder wirklichen Wahrheit, die ihn in seiner Ruhe stört. Vergißt er sich noch überdies so weit, sich dagegen aufzulehnen, so benimmt er sich entweder auf die bekannte ungeschickte Art, das Neue nach Principien und Ansichten zu beurtheilen, die jenes eben in Ansprüche nimmt, mit Gründen oder gar Auctoritäten zu streiten, die in dem vorhergehenden Zustand der Wissenschaft etwa gelten konnten: oder es bleiben ihm im Gefühl seiner Nichtigkeit nur Schmähungen oder die Waffen der Verläumdung übrig, zu denen er sich innerlich berechtigt fühlt, weil

jede neue Entdeckung wirklich ein persönlicher Angriff auf ihn ist.

Der Erfolg ihres Studierens oder wenigstens die erste Richtung desselben hängt für alle mehr oder weniger von der Art und dem Grad von Bildung und Kenntniß ab, den sie auf die Akademie mitbringen. Von der ersten äußeren und sittlichen Bildung, die für diese Erziehungsstufe schon erfodert wird, sage ich nichts, da alles, was hierüber zu sagen wäre, sich von selbst versteht.

Die sogenannten Vorkenntnisse betreffend, so kann man die Art von Wissen, die vor dem academischen erworben wird, nicht wohl anders denn als Kenntnisse bezeichnen. Für die Ausdehnung derselben giebt es ohne Zweifel auch einen Punct, jenseits und diesseits dessen das Rechte nicht besteht.

Die höheren Wissenschaften lassen sich nicht in der Qualität von Kenntnissen besitzen oder

erlangen. Es würde nicht rathsam seyn, zu einer Zeit, wo doch in keiner Richtung die Absolutheit wahrhaft erreicht werden kann, dasjenige Wissen zu anticipiren, das seiner Natur nach darauf beruht und diesen Charakter zugleich allem andern Wissen mittheilt. Ja auch von Wissenschaften, deren Stoff zum Theil in Kenntnissen besteht, die nur im Zusammenhang des Ganzen ihren wahren Werth erlangen können, jene mitzutheilen, ehe der Geist durch die höheren Wissenschaften in diesen eingeweiht ist, könnte nur die spätere Vernachlässigung, aber keinen Vortheil zur Folge haben. Der Erziehungseifer der letzten Zeit hat auch die niedreren Schulen nur nicht ganz zu Academieen umzuschaffen zum Theil versucht, aber nur der Halbheit in der Wissenschaft neuen Vorschub gethan.

Es ist überhaupt nöthig, auf jeder Stufe zu verweilen, bis man das sichre Gefühl hat, sich auf ihr festgesetzt zu haben. Nur wenigen scheint es verstattet, Stufen zu überspringen,

obgleich dies eigentlich nie der Fall ist. Newton las in zartem Alter die Elemente des Euklides, wie ein selbstgeschriebenes Werk oder wie andere unterhaltende Schriften lesen. Er konnte daher von der Elementargeometrie unmittelbar zu den höheren Untersuchungen übergehen.

In der Regel ist das andere Extrem des obigen der Fall, nämlich die tiefste Vernachlässigung der Vorbereitungsschulen. Was vor dem Eintritt in das academische Studium schlechthin schon erworben seyn sollte, ist alles, was zum Mechanischen in den Wissenschaften gehört. Theils hat überhaupt jede Scienz einen bestimmten Mechanismus, theils macht die allgemeine Verfassung der Wissenschaften mechanische Hülfsmittel, zu denselben zu gelangen, unentbehrlich. Ein Beyspiel des ersten Falls sind die allgemeinsten und ersten Operationen der Analysis des Endlichen; der academische Lehrer kann wohl ihre wissenschaftlichen Gründe entwickeln, aber nicht den Rechenmei-

für machen. Ein Beyspiel der andern Classe ist die Kenntniß der Sprachen, alter und neuer, da diese allein den Zugang zu den vornehmsten Quellen der Bildung und der Wissenschaft öffnen. Es gehört hieher überhaupt alles, was mehr oder weniger durch Gedächtniß angeeignet seyn will, da dies im früheren Alter theils am schärfsten ist, theils am meisten geübt seyn will.

Ich werde hier nur vorzüglich von dem früheren Studium der Sprachen reden, welches nicht bloß als nothwendige Stufe zu jeder fer-neren in der wissenschaftlichen Bildung unumgänglich ist, sondern einen unabhängigen Werth in sich selbst hat.

Die elenden Gründe, aus welchen vorzüglich das Erlernen der alten Sprachen im früheren Alter von der modernen Erziehungskunst bestritten wird, bedürfen keiner Widerlegung mehr. Sie gelten nur für eben so viele beson-dere Beweise der Gemeinheit der Begriffe, die

dieser zu Grunde lagen, und sind vorzüglich von einem mißverstandenen Eifer gegen überwiegende Ausbildung des Gedächtnisses nach den Vorstellungen einer empirischen Psychologie eingegeben. Die angeblichen Erfahrungen darüber wären von gewissen Gedächtnißgelehrten hergenommen, die sich zwar mit Kenntnissen aller Art angefüllt, aber dadurch freylich nicht haben erwerben können, was ihnen die Natur versagt hätte. Daß übrigens weder ein großer Feldherr, noch ein großer Mathematiker, oder Philosoph, oder Dichter ohne Umfang und Energie des Gedächtnisses möglich war, konnte für sie nicht in Betracht kommen, da es auch gar nicht darauf angesehen war, große Feldherrn, Mathematiker, Dichter oder Philosophen, sondern nützliche, bürgerliche, gewerbsame Menschen zu bilden.

Ich kenne keine Beschäftigungsart, welche mehr geeignet wäre, im früheren Alter dem erwachenden Witz, Scharfsinn, Erfindungskraft die erste Uebung zu geben, als die vornehmlich

mit den alten Sprachen. Ich rede hier nämlich nicht von der Wissenschaft der Sprache im abstracten Sinn, in wie fern diese als unmittelbarer Abdruck des inneren Typus der Vernunft Gegenstand einer wissenschaftlichen Construction ist. Eben so wenig von der Philologie, zu der sich Sprachkenntniß nur wie das Mittel zu seinem viel höheren Zwecke verhält. Der bloße Sprachgelehrte heißt nur durch Misbrauch Philolog; dieser steht mit dem Künstler und Philosophen auf den höchsten Stufen, oder vielmehr durchdringen sich beyde in ihm. Seine Sache ist die historische Construction der Werke der Kunst und Wissenschaft, deren Geschichte er in lebendiger Anschauung zu begreifen und darzustellen hat. Auf Universitäten soll eigentlich nur Philologie, in diesem Sinne behandelt, gelehrt werden; der academische Lehrer soll nicht Sprachmeister seyn. — Ich kehre zu meiner ersten Behauptung zurück.

Die Sprache an und für sich selbst schon und bloß grammatisch angesehen, ist eine fort-

gehende angewandte Logik. Alle wissenschaftliche Bildung besteht in der Fertigkeit, die Möglichkeiten zu erkennen, da im Gegentheil das gemeine Wissen nur Wirklichkeiten begreift. Der Physiker, wenn er erkannt hat, daß unter gewissen Bedingungen eine Erscheinung wahrhaft möglich sey, hat auch erkannt, daß sie wirklich ist. Das Studium der Sprache als Auslegung, vorzüglich aber als Verbesserung der Lesart durch Conjectur, übt dieses Erkennen der Möglichkeiten auf eine dem Knabenalter angemessene Art, wie es noch im männlichen Alter auch einen knabenhaft bleibenden Sinn angenehm beschäftigen kann.

Es ist unmittelbare Bildung des Sinns, aus einer für uns erstorbenen Rede den lebendigen Geist zu erkennen, und es findet darin kein anderes Verhältniß statt, als welches auch der Naturforscher zu der Natur hat. Die Natur ist für uns ein uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat, dessen Blätter colossal sind, wie der Künstler bey Göthe sagt. Eben der-

jenige, der die Natur bloß auf dem empirischen Wege erforschen will, bedarf gleichsam ein meisten Sprach-Kenntniß von ihr, um die für ihn ausgestorbene Rede zu verstehen. Im höheren Sinn der Philologie ist dasselbe wahr. Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf noch erwartet, der die Erde eben so wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt.

In die besondern Theile des akademischen Studium jetzt einzugehen und gleichsam das ganze Gebäude desselben auf den ersten Grundlagen aufzuführen, ist nicht möglich, ohne zugleich die Verzweigungen der Wissenschaft selbst zu verfolgen und das organische Ganze derselben zu construiren.

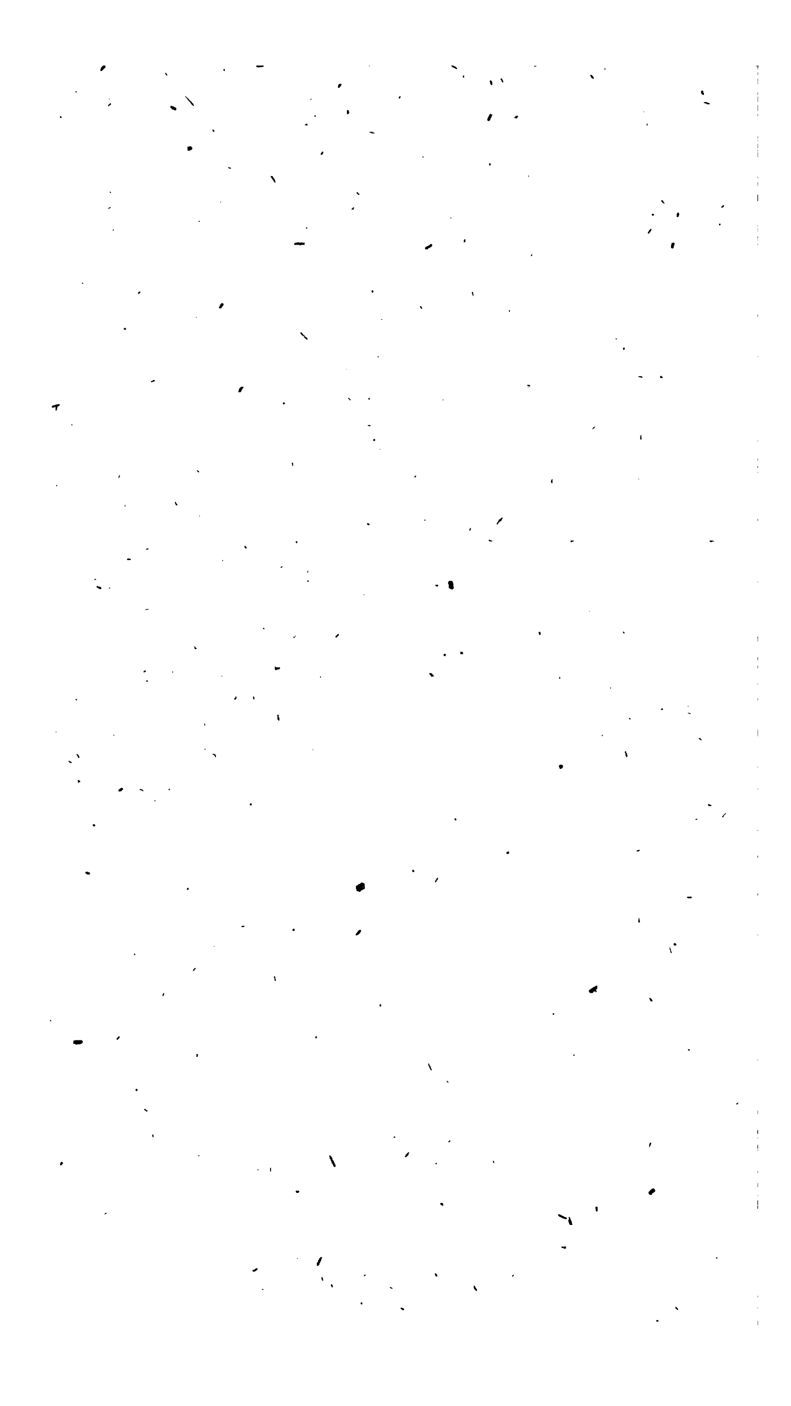
Ich werde demnach zunächst den Zusammenhang aller Wissenschaften unter sich, und die Objectivität, welche diese innere, organische Einheit durch die äußere Organisation der Universitäten erhalten hat, darstellen müssen.

Gewissermaßen würde dieser Grundriß die Stelle einer allgemeinen Encyclopädie der Wissschaften vertreten können; da ich aber diese nie rein an sich, sondern immer zugleich in der besondern Beziehung meines Vortrags betrachten werde, so kann natürlich kein aus den höchsten Principien auf die strengste Art abgeleitetes System der Erkenntnisse hier erwartet werden. Ich kann, so wie überhaupt in diesen Vorlesungen, nicht darauf ausgehen, meinen Gegenstand zu erschöpfen. Dies kann man nur in der wirklichen Construction und Demonstration erreichen: ich werde vieles nicht sagen, was vielleicht gesagt zu werden verdiente, desto mehr aber mich hüten, etwas zu sagen, was

nicht gesagt werden sollte, entweder an sich oder weil es die gegenwärtige Zeit und der Zustand der Wissenschaften nothwendig machten.

Vierte Vorlesung.

Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften: der Mathematik, und der Philosophie im Allgemeinen.



Das schlechthin Eine, von dem alle Wissenschaften ausfließen und in das sie zurückkehren, ist das Urwissen, durch dessen Einbildung in's Concrete sich von Einem Centralpunkt aus das Ganze des Erkennens bis in die äußersten Glieder gestaltet. Diejenigen Wissenschaften, in welchen es sich als in seinen unmittelbarsten Organen reflectirt, und das Wissen als Reflectirendes mit dem Urwissen als Reflectirtem in Eins zusammenfällt, sind wie die allgemeinen Sensoria in dem organischen Leib des Wissens. Wir haben von diesen Centralorganen auszugehen, um das Leben von ihnen aus durch verschiedene Quellen bis in die äußersten Theile zu leiten.

Für denjenigen, der noch nicht selbst im Besitz desjenigen Wissens ist, welches mit dem Urwissen Eins und es selbst ist, giebt es keinen andern Weg, zur Anerkennung desselben geleitet zu werden, als durch den Gegensatz mit dem andern Wissen.

Ich kann hier unmöglich begreiflich machen, wie wir dazu kommen, überhaupt etwas Besonderes zu erkennen; nur so viel läßt sich bestimmt auch hier zeigen, daß ein solches Erkennen kein absolutes und eben darum auch nicht unbedingt wahres seyn kann.

Man verstehe dies nicht im Sinne eines gewissen empirischen Skepticismus, der die Wahrheit der sinnlichen, d. i. ganz aufs Besondere gerichteten Vorstellungen aus dem Grunde der Sinnentäuschungen bezweifelt, so daß wenn es keine optischen und andere Betrüge gäbe, wir alsdann unserer sinnlichen Erkenntniß so ziemlich gewiß seyn könnten; eben so wenig in dem eines rohen Empirismus überhaupt, der die Wahrheit der sinnlichen Vorstellungen allgemein darum bezweifelt, weil doch die Affectionen, aus denen sie entspringen, erst durch die Seele zur Seele gelangen und auf diesem Wege viel von ihrer Ursprünglichkeit verlieren müssen. Aller Causalbezug zwischen Wissen und Seyn gehört selbst mit zu der sinnlichen Täuschung und wenn jenes ein end-

liches ist, so ist es dies vermöge einer Determination, die in ihm selbst und nicht außer ihm liegt.

Aber eben dies, daß es überhaupt ein bestimmtes Wissen ist, macht es zu einem abhängigen, bedingten, stets veränderlichen; das Bestimmte an ihm ist, wodurch es ein Mannichfaltiges und Verschiedenes ist, die Form. Das Wesen des Wissens ist Eines, in allem das gleiche, und kann eben deswegen auch nicht determinirt seyn. Wodurch sich also Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im Besondern aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir in so fern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist bloß Schein; das besondere Wissen rein als solches demnach kein wahres Wissen.

Dem besondern steht das reine allgemeine gegenüber, welches als ein von jenem abgesondertes das abstracte heißt. Es kann hier eben so wenig die Entstehung dieses Wissens begreiflich gemacht, es kann nur gezeigt werden, daß,

wenn in dem besondern die Form dem Wesen unangemessen ist, das rein allgemeine dagegen dem Verstand als Wesen ohne Form erscheinen müsse. Wo die Form nicht im Wesen und durch dasselbe erkannt wird, wird eine Wirklichkeit erkannt, die nicht aus der Möglichkeit begriffen wird, wie die besondern und sinnlichen Bestimmungen der Substanz in Ewigkeit nicht aus dem Allgemeinbegriff derselben eingesehen werden können; weshalb diejenigen, die bey diesem Gegensatz stehen bleiben, sich außer dem Allgemeinen noch das Besondere unter dem Namen des Stoffs als eines allgemeinen Inbegriffs der sinnlichen Verschiedenheiten zugeben lassen. Im entgegengesetzten Fall wird die reine, abstracte Möglichkeit begriffen, aus der man nicht zu der Wirklichkeit herauskommen kann, und dies und jenes ist, mit Lessing zu reden, der breite Graben, vor dem der große Haufen der Philosophen von jeher stehen geblieben ist.

Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten

Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sey: dieß ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben *nur* diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sey, daß es aber als das gleiche *Wesen* beyder, und demnach als Identität, in der Erscheinung nur *entweder* im Realen *oder* im Idealen sich darstellen könne.

Die beyden Seiten der Erkenntniß, die, in welcher die Wirklichkeit der Möglichkeit, und die, in welcher die letzte der erstern vorangeht, lassen sich nämlich unter sich wieder als reale und ideale entgegensetzen. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beyden Entgegengesetzten, sondern die *reine* Identi-

tät beyder, als solche, durchbräche, so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß selbst innerhalb der Erscheinung gegeben.

Wenn demnach, um von diesem Punkt aus weiter zu schließen, von der Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit rein als solcher im Realen ein Reflex wäre, so könnte sie eben so wenig als ein abstracter Begriff, wie als concretes Ding erscheinen: das erste nicht, weil sie alsdann eine Möglichkeit wäre, der die Wirklichkeit, das andere nicht, weil sie eine Wirklichkeit wäre, der die Möglichkeit gegenüber stünde.

Da sie ferner als Identität rein im Realen erscheinen sollte, müßte sie sich als reines Seyn, und in wie fern dem Seyn die Thätigkeit entgegengesetzt ist, als Negation aller Thätigkeit erscheinen. Dasselbe ist nach dem früher aufgestellten Grundsatz einzusehen: daß jedes, was seinen Gegensatz in einem andern hat, nur, wie fern es in sich absolut ist, zugleich wieder die Identität von sich selbst und

seinem Entgegengesetzten ist; denn das Reale wird diesem zufolge als Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit nur erscheinen können, in wie fern es in sich selbst absolutes Seyn, alles Entgegengesetzte daher von ihm negirt ist.

Ein solches reines Seyn mit Verneinung aller Thätigkeit ist nun ohne Zweifel der Raum; aber eben derselbe ist auch weder ein Abstractum, denn sonst müßten mehrere Räume seyn, da der Raum in allen Räumen nur Einer ist, noch ein Concretum, denn sonst müßte ein abstracter Begriff von ihm seyn, dem er als Besonderes nur unvollkommen angemessen wäre; er ist aber ganz, was er ist, das Seyn erschöpft in ihm den Begriff und er ist ebendeswegen und nur, weil er absolut real ist, auch wieder absolut ideal.

Zu Bestimmung der gleichen Identität, so fern sie im Idealen erscheint, können wir uns unmittelbar des Gegensatzes mit dem Raum bedienen; denn da dieser als reines Seyn mit Negation aller Thätigkeit erscheint, so wird jene dagegen sich als reine Thätigkeit

mit Verneinung alles Seyns darstellen müssen; aber aus dem Grunde, daß sie reine Thätigkeit ist, wird sie nach dem angegebenen Princip auch wieder die Identität von sich und dem Entgegengesetzten, von Möglichkeit also und Wirklichkeit seyn. Eine solche Identität ist die reine Zeit. Kein Seyn als solches ist in der Zeit, sondern nur die Veränderungen des Seyns, welche als Thätigkeitsäußerungen und als Negationen des Seyns erscheinen. In der empirischen Zeit geht die Möglichkeit, als Ursache, der Wirklichkeit voran, in der reinen Zeit ist die erste auch die andere. Als Identität des Allgemeinen und Besondern ist die Zeit so wenig ein abstracter Begriff als ein concretes Ding, und es gilt von ihr in dieser Beziehung alles, was von dem Raume gilt.

Diese Beweise sind hinreichend, einzusehen, sowohl daß in der reinen Anschauung des Raums und der Zeit eine wahrhaft objective Anschauung der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben ist, als auch:

daß beyde bloß relative Absolute sind, da weder Raum noch Zeit die Idee aller Ideen an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen; daß aus demselben Grunde weder jener noch diese Bestimmungen des An = sich sind, und daß, wenn die in beyden ausgedrückte Einheit Grund einer Erkenntniß oder Wissenschaft ist, diese selbst bloß zur reflectirten Welt gehören, aber nichts desto weniger der Form nach absolut seyn müsse.

Wenn nun, was ich hier nicht beweisen, sondern nur als bewiesen in der Philosophie voraussetzen kann, Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beyden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnißart herrschend seyn müsse, die der Form nach absolut ist.

Die Realität überhaupt und die der Erkenntniß insbesondere beruht weder allein auf dem Allgemeinbegriff, noch allein auf der Besonderheit; die mathematische Erkenntniß ist aber weder die eines bloßen Abstractum, noch

die eines Concretum, sondern der in der Anschauung dargestellten Idee. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit, heißt überhaupt Construction, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist. Die Einheit selbst drückt sich auf doppelte Weise aus. Erstens darin, daß — um uns an das Beyspiel der Geometrie zu halten — allen Constructionen derselben, die sich unter sich wieder unterscheiden, als Triangeln, Quadrat, Cirkel u. s. w. dieselbe absolute Form zu Grunde liegt, und zum wissenschaftlichen Begreifen derselben in ihrer Besonderheit nichts außer der Einen allgemeinen und absoluten Einheit erfodert wird. Zweytens darin, daß das Allgemeine jeder besondern Einheit, z. B. das allgemeine Dreyeck mit dem besonderen wieder Eins ist, und hinwiederum das besondere Dreyeck statt aller gilt und Einheit und Allheit zugleich ist. Dieselbe Einheit drückt sich als die der Form und Wesen aus, da die Construction, welche als Erkenntniß bloß Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Construirten selbst ist.

Es ist leicht, die Anwendung von dem Allen auf die Analysis zu machen.

Die Stelle der Mathematik im allgemeinen System des Wissens ist zur Genüge bestimmt, ihre Beziehung auf das academische Studium ergiebt sich daraus von selbst. Eine Erkenntnißart, welche das Wissen über das Gesetz der Causalverbindung, das im gemeinen Wissen, wie in einem großen Theil der sogenannten Wissenschaften herrschend ist, in das Gebiet einer reinen Vernunftidentität erhebt, bedarf keines äußern Zwecks. So sehr man auch übrigens die großen Wirkungen der Mathematik in ihrer Anwendung auf die allgemeinen Bewegungsgesetze, in der Astronomie und Physik überhaupt, anerkennte, so wäre derjenige doch nicht zur Erkenntniß der Absolutheit dieser Wissenschaft gelangt, der sie nur um dieser Folgen willen hochschätzte, und dies überhaupt sowohl, als insbesondere, weil diese zum Theil nur einem Misbrauch der reinen Vernunftevidenz ihren Ursprung verdanken. Die neuere Astronomie geht als Theorie auf nichts

anders, als Umwandlung absoluter, aus der Idee fließender, Gesetze in empirische Nothwendigkeiten aus und hat diesen Zweck zu ihrer vollkommenen Befriedigung erreicht; übrigens kann es durchaus nicht Sache der Mathematik, in diesem Sinn und wie sie jetzt begriffen wird, seyn, über das Wesen oder An-sich der Natur und ihrer Gegenstände das Geringste zu verstehen. Dazu wäre nöthig, daß sie selbst vorerst in ihren Ursprung zurückginge und den in ihr ausgedrückten Typus der Vernunft allgemeiner begriffe. In wie fern die Mathematik eben so im Abstracten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenste objectivste Ausdruck der Vernunft selbst ist, in so fern müssen alle Naturgesetze, wie sie in reine Vernunftgesetze sich auflösen, ihre entsprechenden Formen auch in der Mathematik finden: aber nicht so, wie man dies bisher angenommen hat, daß diese für jene nur bestimmend und die Natur übrigens in dieser Identität sich nur mechanisch verhalte, sondern so, daß Mathematik und Naturwissenschaft nur Eine und

dieselbe von verschiedenen Seiten angesehene Wissenschaft seyn.

Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung kann nur der seyn, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen, die sich in der objectiven Gestalt in ein anderes verwandelt zeigen. Je weniger der gegenwärtige Unterricht der Mathematik geeignet seyn möchte, zu dem ursprünglichen Sinn dieser Formen zurückzuführen, desto mehr wird die Philosophie auf dem nun betretenen Wege auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben.

Der Lehrling achte fürnehmlich ja einzig auf diese Möglichkeit, so wie auf den bedeutenden Gegensatz der Geometrie und Analysis, der

dem des Realismus und Idealismus in der Philosophie auffallend entspricht.

Wir haben an der Mathematik den bloß formellen Karakter der absoluten Erkenntnißart, den sie so lange behalten wird, als sie nicht vollkommen symbolisch begriffen ist, aufgezeigt. Die Mathematik gehört in so fern noch zur bloß abgebildeten Welt, als sie das Urwissen, die absolute Identität nur im Reflex und, welches davon eine nothwendige Folge ist, in getrennter Erscheinung zeigt. Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart würde demnach diejenige seyn, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hätte. Die Wissenschaft aber, die außer jenem kein anderes Urbild hat, ist nothwendig die Wissenschaft alles Wissens, demnach die Philosophie.

Es kann nicht, weder überhaupt noch insbesondere, hier ein Beweis geführt werden, wodurch jedermänniglich gezwungen würde, zu gestehen, Philosophie sey eben Wissenschaft des Urwissens; es kann nur bewiesen werden, eine

solche Wissenschaft sey überhaupt nothwendig und man kann sicher seyn, beweisen zu können, daß jeder andere Begriff, den man etwa von Philosophie aufstellen möchte, kein Begriff, nicht etwa nur dieser, sondern überhaupt einer möglichen Wissenschaft sey.

Philosophie und Mathematik sind sich darin gleich, daß beyde in der absoluten Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet, beyde also auch, in wie fern jede Einheit dieser Art Anschauung ist, überhaupt in der Anschauung sind; aber die Anschauung der ersten kann nicht wieder wie die der letzten eine reflectirte seyn, sie ist eine unmittelbare Vernunft- oder intellectuelle Anschauung, die mit ihrem Gegenstande, dem Urwissen selbst, schlechthin identisch ist. Darstellung in intellectueller Anschauung ist philosophische Construction, aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, so können auch die besondern, in denen jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten seyn und sind in so fern Ideen.

Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

Ohne intellectuelle Anschauung keine Philosophie! Auch die reine Anschauung des Raums und der Zeit ist nicht im gemeinen Bewußtseyn, als solchem; denn auch sie ist die, nur im Sinnlichen reflectirte, intellectuelle. Aber der Mathematiker hat das Mittel der äußern Darstellung voraus: in der Philosophie fällt auch die Anschauung ganz in die Vernunft zurück. Wer sie nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller bloß endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden: in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Karakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt.

Ich habe hier nicht von der Philosophie überhaupt, ich habe nur so weit von ihr zu re-

den, als sie sich auf die erste wissenschaftliche Bildung bezieht.

Von dem Nutzen der Philosophie zu reden, achte ich unter der Würde dieser Wissenschaft. Wer nur überhaupt darnach fragen kann, ist sicher noch nicht einmal fähig ihre Idee zu haben. Sie ist durch sich selbst von der Nützlichkeitbeziehung frey gesprochen. Sie ist nur um ihrer selbst willen; um eines Andern willen zu seyn, würde unmittelbar ihr Wesen selbst aufheben.

Von den Vorwürfen, die ihr gemacht werden, halte ich nicht ganz unnöthig zu sprechen: sie soll sich nicht durch Nützlichkeit empfehlen, aber auch nicht durch Vorspiegelungen schädlicher Wirkungen, die man ihr zuschreibt, wenigstens in äußern Beziehungen eingeschränkt werden.

Fünfte Vorlesung.

Ueber die gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philosophie.

Wenn ich den sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staate gefährlich sey, nicht mit Stillschweigen übergehe, so ist es, weil ich glaube, daß die meisten, die sich hierauf entgegnend haben vernehmen lassen, nicht im Stande gewesen sind, das gehörige zu sagen.

Die nächste Antwort wäre wohl die: was mag das für ein Staat und was mag das für eine Religion seyn, denen die Philosophie gefährlich seyn kann? Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der vorgeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur ihren innern Gründen und kann sich wenig bekümmern, ob alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme. Von der Religion rede ich hier nicht; ich behalte mir vor, in der Folge die innigste Einheit beyder, und wie die eine die andere erzeugt, darzuthun.

Was den Staat betrifft, so will ich die Frage allgemein stellen; wovon kann man in

der wissenschaftlichen Beziehung mit Recht sagen oder fürchten, daß es dem Staat gefährlich sey? Es wird sich alsdann ohne Zweifel von selbst ergeben, ob die Philosophie etwas der Art sey oder ob etwas der Art aus ihr hervorgehen könne?

Eine Richtung in der Wissenschaft halte ich in Beziehung auf den Staat für verderblich und die andere für untergrabend.

Die erste ist, wenn das gemeine Wissen sich zum absoluten oder zur Beurtheilung desselben aufrichten will. Der Staat begünstige nur erst, daß der gemeine Verstand Schiedsrichter über Ideen sey, so wird dieser sich bald auch über den Staat erheben, dessen auf Vernunft und in Ideen gegründete Verfassung er so wenig wie diese begreift. Mit denselben populären Gründen, mit welchen er gegen die Philosophie zu streiten meint, kann er und noch viel einleuchtender die ersten Formen des Staates angreifen. Ich muß erklären, was ich unter gemeinem Verstand begreife. Keineswegs allein

oder vorzüglich den rohen, schlechthin ungebildeten Verstand, sondern gleicherweise den durch falsche und oberflächliche Kultur zum hohlen und leeren Räsonniren gebildeten Verstand, der sich für absolut gebildet hält, und der in der neueren Zeit sich durch Herabwürdigung alles dessen, was auf Ideen beruht, vorzüglich geäußert hat.

Dieser Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die Philosophie am meisten entgegengesetzt. Man wird zugeben müssen, daß es keine Nation in dieser Erhebung eines räsonnirenden Verstandes über die Vernunft weiter gebracht hat, als die französische. Es ist demnach die größte auch historische Ungereimtheit, zu sagen: Philosophie sey für Erhaltung der Rechtsgrundsätze gefährlich, (denn ich will mich so ausdrücken, da es allerdings Verfassungen oder Zustände derselben geben könnte, denen die Philosophie zwar nicht gefährlich, aber eben auch nicht günstig seyn kann). Gerade diejenige Nation, die, einige wenige Individuen früherer Zeiten ausgenom-

men, (denen man aber gewiß keinen Einfluß auf die politischen Begebenheiten der späteren zuschreiben wird), in keiner Epoche, am wenigsten in derjenigen, welche der Revolution voranging, Philosophen hatte, war es, die das Beyspiel einer durch rohe Gräuel bezeichneten Umwälzung mit derselben Frevelhaftigkeit gab, mit welcher sie nachher zu neuen Formen der Sklaverey zurückgekehrt ist. Ich läugne nicht, daß Räsonneurs in allen Wissenschaften und nach allen Richtungen in Frankreich den Namen der Philosophen usurpirt haben; es möchte aber wohl keiner von denjenigen seyn, denen unter uns dieser Karakter unbestreitbar zukommt, der einem einzigen von jenen ihn zugestünde. Es ist nicht zu verwundern und wäre an sich, wenn man nicht auf andere Weise über den Werth und die Bedeutung davon aufgeklärt würde, sogar preiswürdig, daß eine kraftvolle Regierung unter diesem Volk jene leeren Abstractionen proscribirt, in welchen allerdings großentheils oder allein bestand, was die Franzosen von wissenschaftlichen Begriffen hatten. Mit hohlen Ver-

standesbegriffen läßt sich freylich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen, und eine Nation, die den Zugang zu den Ideen nicht hat, thut Recht, wenigstens Reste von solchen aus Trümmern vorhanden gewesener Formen hervorzusuchen.

Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft, führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbey. Fade oder heuchlerische Schwätzer, die da meynen, ein gewisses süßlichtes Gemenge sogenannter sittlicher Grundsätze an die Stelle der Ideenherrschaft zu setzen, verrathen nur, wie wenig sie selbst von Sittlichkeit wissen. Es giebt keine ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen.

Die andere Richtung, in welche sich die erste verliert und welche die Auflösung alles dessen, was auf Ideen gegründet ist, herbeyführen muß, ist die auf das bloß Nützliche. Wenn Einmal dieses der höchste Maßstab für alles

ist, so gilt er auch für die Staatsverfassung. Nun giebt es aber wohl überhaupt keine wandelbarere Sicherheit, als jene; denn von dem, was heute nützlich ist, ist es morgen das Gegentheil. Aber noch überdies muß dieser, es sey durch welche Wirkung, sich verbreitende Trieb alles Große und jede Energie unter einer Nation ersticken. Nach dem Maßstabe desselben wäre die Erfindung des Spinnrads wichtiger, als die eines Weltsystems, und die Einführung der Spanischen Schafzucht in einem Lande für ein größeres Werk zu achten, als die Umgestaltung einer Welt durch die fast göttlichen Kräfte eines Eroberers. Wenn Philosophie eine Nation groß machen könnte, so wäre es eine solche, die ganz in Ideen ist, die nicht über den Genuß grübelte oder die Liebe zum Leben als erste Triebfeder obenansetzte, sondern die Verachtung des Todes lehrte und nicht die Tugenden großer Karaktere psychologisch zergliederte. In Deutschland könnte, da kein äußeres Band es vermag, nur ein inneres eine herrschende Religion oder Philosophie, den alten National-

karakter hervorrufen, der in der Einzelnheit zerfallen ist und immer mehr zerfällt. Es ist gewiß, daß ein kleines, friedliches, zu keinen großen Bestimmungen berufenes Völklein auch keiner großen Motive bedarf; für dieses scheint es hinreichend, daß es leidlich zu essen und zu trinken habe und der Industrie sich ergebe. Selbst in größeren Staaten zwingt die Unverhältnißmäßigkeit der Mittel, die ein armer Boden darreicht, zu den Zwecken, die Regierungen selbst, sich mit diesem Nützlichkeitgeist zu befreunden und alle Künste und Wissenschaften einzig auf das Streben darnach anzuweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß solchen Staaten die Philosophie nichts nützen kann, und wenn die Fürsten anfangen, immer mehr populär zu werden, die Könige selbst sich schämen, Könige zu seyn und nur die ersten Bürger seyn wollen, auch die Philosophie nur anfangen kann, sich in eine bürgerliche Moral umzuwandeln und von ihren hohen Regionen in das gemeine Leben herabzusteigen.

Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs. In diesem ist das Absolute als die Macht, vor der alles ausfließt, der Monarch, die Ideen sind — nicht der Adel oder das Volk, weil das Begriffe sind, die nur im Gegensatz gegen einander Realität haben, sondern — die Freyen: die einzelnen wirklichen Dinge sind die Sklaven und Leibeigenen. Eine gleiche Stufenfolge ist unter den Wissenschaften. Die Philosophie lebt nur in Ideen, die Beschäftigung mit den einzelnen wirklichen Dingen überläßt sie den Phisicis, Astronomis u. s. w. — Allein dies sind ja selbst nur überspannte Ideen und wer glaubt in dieser Humanität und Aufgeklärtheit der Zeiten noch an die hohen Beziehungen des Staates?

Wenn dem einbrechenden Strom, der immer sichtbarer Hohes und Niederes vermischt, seit auch der Pöbel zu schreiben anhebt und jeder Plebejer in den Rang der Urtheiler sich erhebt, irgend etwas Einhalt zu thun vermag,

so ist es die Philosophie, deren natürlicher Wahlspruch das Wort ist:

Odi profanum volgus et arceo.

Nachdem man angefangen hatte, die Philosophie, nicht ohne Wirkung, als gefährlich für Staat und Kirche zu verschreyen, haben endlich auch die Inhaber verschiedentlicher Wissenschaften ihre Stimme gegen sie erhoben, als ob sie, auch in dieser Beziehung, verderblich wäre, dadurch, daß sie von den gründlichen Wissenschaften abziehe, sie als entbehrlich darstelle u. s. w.

Es wäre freylich vortrefflich, wenn auch die Gelehrten gewisser Fächer in den Rang der privilegirten Classen treten könnten und von Staats wegen festgesetzt würde, es soll in keinem Zweig des Wissens ein Fortschritt, oder gar eine Umwandelung Statt finden. So weit ist es bis jetzt, wenigstens allgemein, noch nicht gekommen, wird auch wohl nie dahin kommen. Es ist keine Wissenschaft, die an sich in Entgegensetzung mit der Philosophie wäre, vielmehr sind alle eben durch sie

und in ihr Eins. Es ist also immer nur die Wissenschaft, wie sie in irgend eines Menschen Kopf existirt; und ist diese mit der Wissenschaft aller Wissenschaften im Widerstreit, desto schlimmer für sie! Warum ist denn die Geometrie seit langen Zeiten im ungestörten Besitz ihrer Lehrsätze und im ruhigen Fortschreiten?

Ich weiß, daß nichts so sehr, wie das gründliche Studium der Philosophie, geschickt ist, Achtung für die Wissenschaft einzuflößen, obgleich diese Achtung für die Wissenschaft nicht immer eben eine Achtung für die Wissenschaften seyn mag, wie sie jetzt sind; und wenn denn nun auch diejenigen, welche in der Philosophie eine Idee der Wahrheit erlangt haben, von dem grund- und bodenlosen uud unzusammenhängenden Wesen, das ihnen in andern Fächern unter jenem Namen angeboten wird, sich hinweg wenden und das Tiefere, das Begründetere, Zusammenhängendere suchen, so ist ja dies reiner Gewinn für die Wissenschaft selbst.

Daß diejenigen, die noch frisch, ohne vorgefaßte Meynungen, mit dem ersten noch unverfälschten Sinn für Wahrheit zu den Wissenschaften kommen, vor jeder Lust eines Zweifels an dem, was bisher gegolten oder selbst der Gewißheit der Ungültigkeit sorgfältig bewahrt und wie geistige Mumien einbalsamirt werden sollen, dafür habe ich wenigstens keinen Sinn.

Um nur in die andern Wissenschaften eindringen zu können, müssen sie die Idee der Wahrheit aus der Philosophie empfangen haben, und gewiß wird jeder mit desto größerem Interesse zu einer Wissenschaft kommen, je mehr Ideen er zu ihr bringt; wie ich selbst während der Zeit, daß ich hier gelehrt habe, einen allgemeineren Eifer für alle Theile der Naturwissenschaft, durch die Wirkung der Philosophie habe aufleben sehen. Die von dem Schaden, welchen Philosophie bey der Jugend stiftet, so viel zu sagen wissen, befinden sich in einem von beyden folgenden Fällen. Entweder haben sie sich wirklich die Wissen=

schaft dieser Philosophie verschafft oder nicht. In der Regel ist das letzte der Fall: wie können sie also urtheilen? Oder das erste: so verdanken sie selbst dem Studium der Philosophie den Nutzen, einzusehen, daß sie keinen Nutzen habe; wie man von Sokrates zu sagen pflegt, er habe seinem Wissen wenigstens so viel verdankt, zu wissen, daß er nichts wisse; diesen Nutzen sollten sie doch auch andern zu Theil werden lassen, und nicht verlangen, daß man ihnen aufs Wort glaube, da die eigene Erfahrung doch ohnehin einen stärkeren Eindruck machen wird, als ihre Versicherung: davon nichts zu sagen, daß, ohne jene Kenntniß, für die Jugend auch ihre scharfsinnige Polemik gegen diese Philosophie unverständlich, und ihre Anspielungen dagegen, so grob sie übrigens seyn mögen, verloren wären.

Der gewöhnliche Trost, den sie bey der Fruchtlosigkeit ihrer Warnungen und Vermahnungen sich selbst und unter einander geben, ist dann der: daß es mit der Philosophie

doch keinen langen Bestand haben werde, daß sie nur die Sache einer Mode sey, die aber, wie noch immer geschehen, zu ihrer Zeit auch vorbeigehen werde, daß ja ohnehin alle Augenblicke neue Philosophieen entstehen und was dergleichen mehr ist.

Was das Erste betrifft, so befinden sie sich ganz in dem Fall des Bauren, der an einen tiefen Strom kommend, ihn nur vom Regen geschwellt meynt und wartet bis er ablaufen wird.

Rusticus expectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aeuum.

Was das Letzte betrifft, den schnellen Wechsel der Philosophieen, so sind sie wirklich nicht im Stande zu beurtheilen, ob das, was sie so nennen, wirklich verschiedene Philosophieen sind. Die scheinbaren Veränderungen der Philosophie existiren nur für die Unwissenden. Sie geben entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und

eben auch jetzt Bestrebungen genug giebt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist; allein eben um das, was sich Philosophie nennt, ohne es zu seyn, von der Philosophie abzuscheiden, muß ja untersucht, und weil die, die jetzt jung sind, künftig doch auch untersuchen sollen, Philosophie studiert werden. Oder sie sind Verwandlungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben, so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem ersten, der es ausgesprochen hat: aber sie ist eine lebendige Wissenschaft, und es giebt einen philosophischen Kunsttrieb, wie es einen poetischen giebt.

Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie statt finden, so ist dies Beweis, daß sie ihre letzte Form und absolute Gestalt noch nicht gewonnen hat. Es giebt untergeordnetere und höhere, es giebt einseitigere und umfassendere Formen: jede sogenannte neue Philosophie muß aber einen neuen Schritt in

der Form gethan haben. Daß die Erscheinungen sich drängen, ist begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn schärft, den Trieb entzündet. Selbst aber auch, wenn die Philosophie in der absoluten Form wird dargestellt seyn — und war sie es denn noch nicht, so weit dies überhaupt möglich ist? — wird es niemand verwehrt seyn, sie wieder in besondere Formen zu fassen. Die Philosophen haben das ganz eigenthümlich voraus, daß sie in ihrer Wissenschaft eben so einig, als die Mathematiker sind, (alle waren es, die überhaupt dafür gelten konnten), und daß doch jeder gleich original seyn kann, was jene nicht können. Die andern Wissenschaften könnten sich Glück wünschen, wenn erst bey ihnen jener Wechsel der Formen ernstlicher einträte. Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dies ist das allgemeine Gesetz jeder freyen Bildung.

Mit der Nachrede, daß die Philosophie eine bloße Sache der Mode sey, kann es

auch nicht so ernstlich gemeynt seyn. Die sie vorbringen, würden gerade darum sich nur um so leichter damit vertragen. Wenn sie nicht ganz nach der Mode seyn wollen, so wollen sie doch auch nicht ganz altmodisch seyn, und wenn sie nur hie und da etwas, und wär' es bloß ein Wort, von der neueren oder neuesten Philosophie erhaschen können, verschmähen sie es ja doch nicht, sich damit auszuschmücken. Wär' es wirklich nur eine Sache der Mode, wie sie vorgeben, und demnach eben so leicht, als es ist, einen Kleiderschnitt oder Hut mit dem andern zu verwechseln, auch ein System der Medicin, der Theologie u. s. w. nach den neuesten Grundsätzen aufzustellen, so würden sie gewiß nicht säumen es zu thun. Es muß also doch mit der Philosophie seine ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten haben.

Sechste Vorlesung.

Ueber das Studium der Philosophie insbesondre.

Wenn das Wissen überhaupt an sich selbst Zweck ist, so muß dies noch vielmehr und im vorzüglichsten Sinne von demjenigen Wissen gelten, in welchem alles andere Eins und welches die Seele und das Leben von ihm ist.

Kann Philosophie erlernt, kann sie überhaupt durch Uebung, durch Fleiß erworben werden: oder ist sie ein angebohrnes Vermögen, ein freyes Geschenk und durch Schickung verliehen? Daß sie als solche nicht gelernt werden könne, ist in dem Vorhergehenden schon enthalten. Nur die Kenntniß von ihren besondern Formen läßt sich auf diesem Wege erlangen. Jene soll aber, bey dem Studium der Philosophie, außer der Ausbildung des nicht zu erwerbenden Vermögens, das Absolute zu fassen, mit beabsichtigt werden. Wenn gesagt wird, daß Philosophie nicht gelernt werden könne, so ist die Meynung nicht, daß deswegen nun jeder sie ohne Uebung besitze, und daß man etwa eben so

von Natur philosophiren könne, als man sich von Natur besinnen oder Gedanken verbinden kann. Die Meisten derjenigen, welche gegenwärtig in der Philosophie urtheilen oder gar sich einfallen lassen, eigne Systeme auf die Bahn zu bringen, könnten sich von diesem Dünkel schon durch die Kenntniß des zuvor Gewesenen sattsam heilen. Es würde dann seltner geschehen, was so sehr gewöhnlich ist: daß man zu Irrthümern, die man schon abgelegt hat, durch seichtere Gründe, als welche man selbst dafür zu haben glaubte, bekehrt werden soll; seltner, daß jemand sich überredete, mit ein Paar Wortformeln den Geist der Philosophie zu beschwören und die großen Gegenstände derselben zu fassen.

Das, was von der Philosophie, nicht zwar eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, ist die Kunstseite dieser Wissenschaft, oder was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, Alles als Eins darzustellen und

in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältniß der Speculation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht.

Aber eben dieses Princip der Antinomie des Absoluten und der bloß endlichen Formen, so wie daß in der Philosophie Kunst und Production so wenig, als Form und Stoff in der Poesie getrennt seyn können, beweist, daß auch die Dialektik eine Seite hat, von welcher sie nicht gelernt werden kann, und daß sie nicht minder, wie das, was man, der ursprünglichen Bedeutung des Worts gemäß, die Poesie in der Philosophie nennen könnte, auf dem productiven Vermögen beruht.

Von dem innern Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des Allgemeinen und Besondern selbst ist, ist in der erscheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, welche beyde Ein und dasselbige sind, nur jene im Idealen, diese im Realen. Mögen diejeni-

gen, denen nichts als ein dürrer und unfruchtbarer Verstand zu Theil geworden ist, sich durch ihre Verwunderung schadlos halten, daß man zur Philosophie Einbildungskraft fodere. Statt desjenigen, was allein so genannt werden kann, ist ihnen nur die lebhafte Ideenassociation, die das Denken erschwert oder die falsche Imagination als eine regellose Reproduction sinnlicher Bilder bekannt. Jedes wahre durch Einbildungskraft geschaffene Kunstwerk ist die Auflösung des gleichen Widerspruchs mit dem, der in den Ideen, vereinigt, dargestellt ist. Der bloß reflectirende Verstand begreift nur einfache Reihen und die Idee, als Synthesis von Entgegengesetzten, als Widerspruch.

Des productive Vermögen läßt sich, wo es ist, bilden, erhöhen und in's Unendliche durch sich selbst potenziiren: es läßt sich im Gegentheil auch im Keim ersticken oder wenigstens in der Entwicklung hemmen. Wenn es daher eine Anweisung über das Studium der Philosophie geben kann, so muß diese mehr negativer Art seyn. Man kann den Sinn für

Ideen nicht schaffen, wo er nicht ist; man kann aber verhindern, daß er nicht erdrückt oder falsch geleitet werde.

Der Trieb und die Begierde, das Wesen der Dinge zu erforschen, ist den Menschen allgemein so tief eingepflanzt, daß sie auch das Halbe, das Falsche mit Eifer ergreifen, wenn es nur den Schein und einige Hoffnung giebt, daß es sie zu dieser Erkenntniß führe. Anders begreift man nicht, wie bey einem, im Ganzen recht ernstlichen Ernst, die oberflächlichsten Versuche in der Philosophie Theilnahme erregen konnten, wenn sie nur in irgend einer Richtung Gewißheit versprachen.

Der Verstand, den die Unphilosophie den gesunden nennt, da er nur der gemeine ist, verlangt gleichsam die baare und klingende Münze der Wahrheit, und sucht sie sich ohne Rücksicht auf das Unzureichende seiner Mittel zu verschaffen. In die Philosophie übergreifend erzeugt er die Ungeheuer einer rohen dogmatischen Philosophie, die mit

dem Bedingten das Unbedingte zu ermessen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen sucht. Die Art zu schließen, welche in dem Gebiet des Abhängigen von dem einen zum andern reicht, soll ihm hier über die Kluft vom Abgeleiteten zum Absoluten helfen. — In der Regel versteigt er sich nicht einmal so weit, sondern bleibt unmittelbar bey dem, was er seine Thatsachen nennt, stehen. Die bescheidenste Philosophie in dieser Richtung ist die, welche allgemein zwar die Erfahrung als die einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgiebt: übrigens aber von den Ideen zuläßt, daß sie vielleicht Realität haben, die ihnen nur für unser Wissen gänzlich fehle. Man kann wohl sagen, daß eine solche Philosophie studieren schlimmer ist, als überhaupt keine kennen. Eben über die Thatsachen des Bewußtseyns zu Etwas, was an sich selbst absolut wäre, hinaus zu kommen, ist die ursprüngliche Absicht aller Philosophie: diese Thatsachen-Erzählung dafür auszugeben, würde denen, die es pflegen, nicht ein-

mal eingekommen seyn, wäre nicht wahre Philosophie vorausgegangen.

Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist eben so wenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum ächten Skepticismus erheben soll.

Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie seyn sollte, so müßte sie das seyn, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisirt haben. Eine solche existirt noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute seyn, so müßte sie wissenschaftlicher Skepticismus seyn: dafür kann auch Kants transscendentale Logik nicht gehalten werden. Versteht man aber un-

ter Logik eine rein formale, sich den Inhalt oder die Materie des Wissens entgegensetzende, Wissenschaft, so wäre diese an sich eine der Philosophie direct entgegengesetzte Scienz, da diese eben auf die absolute Einheit der Form und des Wesens geht; oder, in wie fern sie den Stoff, in empirischer Bedeutung, als das Concrete, von sich absondert; eben die absolute Realität, die zugleich absolute Idealität ist, darstellt. Sie ist demnach eine ganz empirische Doctrin, welche die Gesetze des gemeinen Verstandes als absolute aufstellt, z. B. daß von zwey contradictorisch entgegengesetzten Begriffen jedem Wesen nur Einer zukomme, was in der Späre der Endlichkeit seine vollkommne Richtigkeit hat, nicht aber in der Spekulation, die nur in der Gleichsetzung Entgegengesetzter ihren Anfang hat. Auf gleiche Weise stellt sie Gesetze des Verstandesgebrauchs in seinen verschiedenen Functionen als Urtheilen, Eintheilen, Schließen auf. Aber wie? Ganz empirisch, ohne ihre Nothwendigkeit zu beweisen, wegen der sie

an die Erfahrung verweist, z. B. daß mit vier Begriffen zu schließen, oder in einer Eintheilung Glieder sich entgegenzusetzen, die in andrer Beziehung nicht wieder etwas Gemeinschaftliches haben, eine Ungereimtheit erzeuge.

Gesetzt aber, die Logik ließe sich darauf ein, diese Gesetze aus spekulativen Gründen als nothwendige für dies reflectirte Erkennen zu beweisen, so wäre sie alsdann keine absolute Wissenschaft mehr, sondern eine besondere Potenz in dem allgemeinen System der Vernunftwissenschaft. Auf die vorausgesetzte Absolutheit der Logik gründet sich ganz die sogenannte Kritik der reinen Vernunft, welche diese nur in der Unterordnung unter den Verstand kennt. In dieser wird die Vernunft als das Vermögen zu schließen erklärt, da sie vielmehr eine absolute Erkenntnißart ist, wie die durch Schluß eine durchaus bedingte. Wäre keine andere Erkenntniß des Absoluten, als die durch Vernunftschlüsse und keine andere Vernunft, als die in der Form des Ver-

standes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntniß des Unbedingten und Uebersinnlichen, wie Kant lehrt, Verzicht thun.

Solch ein großer Mißgriff, als es Kant vorgestellt hat, ist es nach diesem nicht, daß man der natürlichen Trockenheit der Logik durch anthropologische und psychologische Vorkenntnisse abzuhelfen gewußt hat, welches vielmehr ein recht gesundes Gefühl von dem Werth der ersten voraussetzt, wie auch alle, welche die Philosophie in Logik setzen, gleichsam eine angebohrne Hinneigung zur Psychologie haben.

Was übrigens von dieser sogenannten Wissenschaft an sich selbst zu halten sey, begreift sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Sie beruht auf der angenommenen Entgegensetzung der Seele und des Leibes und man kann leicht urtheilen, was bey Nachforschungen über etwas, das gar nicht existirt, nämlich eine dem Leib entgegengesetzte Seele, herauskommen kann. Alle wahre Wissenschaft

des Menschen kann nur in der wesentlichen und absoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menschen, also überhaupt nicht in dem wirklichen und empirischen Menschen, der von dieser nur eine relative Erscheinung ist, gesucht werden.

Eigentlich müßte von der Psychologie bey der Physik die Rede seyn, die nun ihrerseits mit dem gleichen Grunde das bloß Leibliche betrachtet, und die Materie und die Natur für todt annimmt. Die wahre Naturwissenschaft kann eben so wenig aus dieser Trennung, sondern ihrerseits ebenso nur aus der Identität der Seele und des Leibes aller Dinge hervorgehen: so daß zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwas von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie sie an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.

Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein im Gegensatz gegen dasjenige

kennt, womit sie in jener Eins ist, so hat sie die nothwendige Tendenz, alles im Menschen einem Causalzusammenhang unterzuordnen, nichts zuzugeben, was unmittelbar aus dem Absoluten oder Wesen selbst käme, und hiemit alles Hohe und Ungemeine herabzuwürdigen. Die großen Thaten der vergangenen Zeit erscheinen, unter das psychologische Messer genommen, als das natürliche Resultat einiger ganz begreiflichen Motive. Die Ideen der Philosophie erklären sich aus mehreren sehr groben psychologischen Täuschungen. Die Werke der alten großen Meister der Kunst erscheinen als das natürliche Spiel einiger besondern Gemüthskräfte, und wenn z. B. Shakespeare ein großer Dichter ist, so ist es wegen seiner vortrefflichen Kenntniß des menschlichen Herzens und seiner äußerst feinen Psychologie. Ein Hauptresultat dieser Lehre ist das allgemeine Applanirungssystem der Kräfte. Wozu soll es doch etwas wie Einbildungskraft, Genie u. s. w. geben? Im Grunde sind doch alle einander gleich, und was man mit jenen Worten bezeichnet, ist doch nur

das Uebergewicht der einen Seelenkraft über die andere und in so fern eine Krankheit, eine Abnormität, statt daß bey den vernünftigen, ordentlichen, nüchternen Menschen alles in behaglichem Gleichgewicht und darum in vollkommner Gesundheit ist.

Eine bloß empirische, auf Thatsachen beruhende, eben so wie eine bloß analytische und formale Philosophie, kann überhaupt nicht zum Wissen bilden; eine einseitige Philosophie wenigstens nicht zum absoluten Wissen, da sie vielmehr für alle Gegenstände desselben nur einen eingeschränkten Gesichtspunkt bestimmt.

Die Möglichkeit einer zwar spekulativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß weil Alles in Allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besondern Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Princip der absoluten Wissenschaft gemacht werden kann. Die Philosophie, die aus ei-

nem solchen Princip hervorgeht, ist spekulativ, weil es nur der Abstraction von der Beschränktheit der Auffassung und des Denkens der besondern Identität in der Absolutheit bedarf, um sich zu dem rein und schlechthin Allgemeinen zu erheben; sie ist einseitig, in wie fern sie dies nicht thut, und von dem Ganzen ein nach diesem Gesichtspunkt verzogenes und verschobenes Bild entwirft.

Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, und wenn in der alten, aller einzelnen Regungen ungeachtet, doch im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der späteren Zeit zuerst diese Hülle gesprengt und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Von der unbestimmbar größeren Bahn, welche dieser durch das Schicksal vorgezeichnet ist, übersehen wir nur einen so kleinen Theil, daß uns der Gegensatz leicht als das Wesentliche und die Einheit, in die er sich aufzulösen bestimmt ist, jederzeit nur als einzelne Erscheinung auffallen

kann. Dennoch ist gewiß, daß diese höhere Einheit, welche der gleichsam aus der unendlichen Flucht zurückgerufne Begriff mit dem Endlichen darstellen wird, gegen die gewissermaßen bewußtlos und noch vor der Trennung vorhandene Identität der alten Welt sich im Ganzen wiederum eben so, wie das Kunstwerk zu dem organischen Werk der Natur verhalten wird. Hiermit sey es übrigens, wie es wolle, so ist offenbar, daß in der neuern Welt Mittelerscheinungen nothwendig sind, in denen der reine Gegensatz hervortritt: es ist nothwendig sogar, daß dieser in der Wissenschaft wie in der Kunst unter den verschiedensten Formen immer wiederkehre, bevor er sich zur wahrhaft absoluten Identität verklärt hat.

Der Dualismus als eine nicht nur überhaupt, sondern auch in seiner Wiederkehr nothwendige Erscheinung der neueren Welt muß also das Uebergewicht durchaus auf seiner Seite haben, wie denn die in einzelnen Individuen durchgebrochene Identität fast für nichts gerech-

net werden kann, da diese ja von ihrer Zeit ausgestoßen und verbannt, von der Nachwelt nur als merkwürdige Beyspiele des Irrthums begriffen worden sind.

Da in dem Verhältniß, in welchem die großen Objectivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Princip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Aeußeren der Natur nichts als der reine entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen. Wenn man von Spinoza absieht, so ist seit Cartesius, in welchem die Entzweyung sich wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen hatte, bis auf diese Zeit keine ihr entgegengesetzte Erscheinung, da auch Leibnitz seine Lehre in einer Form aussprach, die der Dualismus sich wieder aneignen konnte. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren und diejenige, die es hatte, war eben so,

wie jene Entgegensetzung, selbst eine bloß subjective. Diese Subjectivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität das Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie geschehen konnte und durch die sogenannte kritische Philosophie wirklich geschehen ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus nämlich ist auch in dem letztern unaufgehoben zurückgeblieben. Aber das Unendliche oder Absolute im Sinn des Dogmatismus ist bestimmter und mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufgehoben worden. Als das An-sich mußte es ein absolut-Objectives schlechthin außer dem Ich seyn. Dies ist undenkbar, indem ja eben dieses Außer-dem-Ich-Setzen wieder ein Setzen für das Ich und demnach auch im Ich ist. Dieses ist der ewige und unauflösliche Cirkel der Reflexion, der durch die Wissenschaftslehre aufs vollkommenste dargestellt ist. Die Idee des Absoluten ist in die Subjectivität, die sie der Rich-

tung der spätern Philosophie zufolge nothwendig hatte, und aus welcher sie nur durch einen, sich selbst misverstehenden, Dogmatismus scheinbar gesetzt worden war, dadurch restituirt, daß sie als eine bloß im Handeln und für das Handeln stattfindende Realität anerkannt ist, und man muß demnach den Idealismus in dieser Form als die vollkommen ausgesprochene, zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommene, Philosophie der neueren Welt betrachten.

Im Cartesius, welcher ihr die erste Richtung auf die Subjectivität durch das cogito ergo sum gab, und dessen Einleitung der Philosophie (in seinen Meditationen) mit den späteren Begründungen derselben im Idealismus in der That ganz gleichlautend ist, konnten sich die Richtungen noch nicht rein gesondert darstellen, die Subjectivität von der Objectivität nicht vollkommen geschieden erscheinen. Aber seine eigentliche Absicht, seine wahre Vorstellung von Gott, Welt, Seele hat er deutlicher als durch seine Philosophie, über welche man ihn wegen des Ruhens auf dem ontologischen

Beweis der Realität Gottes, dieses Restes ächter Philosophie, noch misverstehen konnte, in seiner Physik ausgesprochen. Merkwürdig muß es allgemein erscheinen, daß durch denselbigen Geist, in welchem der Dualismus der Philosophie sich entschieden ausbildete, die mechanische Physik in der neueren Welt zuerst die Gestalt des Systems annahm. Mit dem umfassenden Geist des Cartesius ließe sich die Annihilation der Natur, welcher sich der Idealismus in der oben angegebenen Gestalt rühmt, eben so wahr und factisch machen, als sie es in seiner Physik wirklich war. Es kann nämlich für die Spekulation nicht den geringsten Unterschied machen, ob die Natur in ihrer empirischen Gestalt, im realen Sinn oder im idealen wirklich ist. Es ist völlig gleichgültig, ob die einzelnen wirklichen Dinge auf die Weise wirklich sind, wie sie ein grober Empirismus sich denkt, oder ob sie nur, als Affectionen und Bestimmungen eines jeden Ich, als der absoluten Substanz, diesem aber wirklich und real inhäriren.

Die wahre Vernichtung der Natur ist allerdings die, sie zu einem Ganzen absoluter Qualitäten, Beschränktheiten und Affectionen zu machen, welche gleichsam für ideale Atomen gelten können. Im Uebrigen bedarf es keines Beweises, daß eine Philosophie, die irgend einen Gegensatz zurückläßt und nicht wahrhaft die absolute Harmonie hergestellt hat, auch nicht zum absoluten Wissen durchgedrungen sey und noch weniger dazu bilden könne.

Die Aufgabe, die sich jeder setzen muß, unmittelbar, wie er zur Philosophie gelangt, ist: die Eine wahrhaft absolute Erkenntniß, die ihrer Natur nach auch eine Erkenntniß des Absoluten ist, bis zur Totalität und bis zum vollkommnen Begreifen des Allen in Einem zu verfolgen. Die Philosophie öffnet in dem Absoluten und der Entfernung aller Gegensätze, wodurch dieses selbst wieder, es sey auf subjective oder objective Weise, in eine Beschränktheit verwandelt worden ist, nicht nur überhaupt das Reich der Ideen, sondern auch den wahren Ur=

quell aller Erkenntniß der Natur, welche von jenen selbst nur das Werkzeug ist.

Ich habe die letzte Bestimmung der neueren Welt schon im Vorhergehenden ausgesprochen, eine höhere, wahrhaft alles begreifende, Einheit darzustellen; sie gilt eben so sehr für die Wissenschaft als für die Kunst, und eben damit jene sey, müssen alle Gegensätze sich entzweyen.

Bisher war von innern Gegensätzen in der Philosophie selbst die Rede, ich werde noch einiger äußeren erwähnen müssen, welche ihr Einseitigkeit, falsche Richtung der Zeit und unvollkommne Begriffe gegeben haben.

Siebente Vorlesung.

Ueber einige äußere Gegensätze der Philosophie, vornämlich den der positiven Wissenschaften.

Als ein äußerer Gegensatz der Philosphie ist der schon früher angeführte von Wissen und Handeln, in seiner Anwendung auf jene, zu betrachten. Dieser ist keineswegs ein solcher, der in dem Geist der modernen Kultur überhaupt gegründet wäre, er ist ein Produkt der neuesten Zeit, ein unmittelbarer Sprößling der wohlbekannten Aufklärerey. Dieser Richtung zufolge giebt es eigentlich nur eine praktische und keine theoretische Philosophie. Wie Kant, nachdem er in der theoretischen Philosophie die Idee Gottes, der Ewigkeit der Seele u. s. w. zu bloßen Ideen gemacht hatte, diesen dagegen in der sittlichen Gesinnung eine Art von Beglaubigung zu geben suchte, so spricht sich in jenen Bestrebungen nur die endlich glückliche Erreichung der vollkommenen Befreyung von Ideen aus, für welche eine angebliche Sittlichkeit das Aequivalent seyn soll.

Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete, ins Reich des schlechthin Allgemeinen.

Philosophie ist gleiche Erhebung und darum mit der Sittlichkeit innig Eins, nicht durch Unterordnung, sondern durch wesentliche und innere Gleichheit. Es ist nur Eine Welt, welche so, wie sie im Absoluten ist, jedes in seiner Art und Weise abzubilden strebt, das Wissen als Wissen, das Handeln als Handeln. Die Welt des letzten ist daher in sich eben so absolut, als die des ersten, und die Moral eine nicht minder spekulative Wissenschaft, als die theoretische Philosophie. Jede besondere Pflicht entspricht einer besondern Idee und ist eine Welt für sich, wie jede Gattung in der Natur ihr Urbild hat, dem sie so viel möglich ähnlich zu seyn trachtet. Die Moral kann daher so wenig als Philosophie ohne Construction gedacht werden. Ich weiß, daß eine Sittenlehre in diesem Sinne noch nicht existirt, aber die Principien und Elemente einer solchen liegen in der hergestellten Absolutheit der Philosophie.

Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freyheit objectivirt und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit. Die Construc-

tion dieser sittlichen Organisation ist eine ganz gleiche Aufgabe mit der der Construction der Natur, und ruht auf spekulativen Ideen. Der Zerfall der äußern und innern sittlichen Einheit müßte sich durch den Zerfall der Philosophie und die Auflösung der Ideen ausdrücken. So lange es aber nur die sichtbare Ohnmacht ist, welche die Sache des gemeinen Verstandes, da er in seiner natürlichen Gestalt nicht mehr erscheinen kann, unter dem erborgten Namen der Sittlichkeit führt, ist dieser kraftlose Chor nur die nothwendige, der Schwachheit zugegebene, Begleitung des energischen Rhythmus der Zeit.

Die Sittlichkeit, nachdem der Begriff derselben lange genug bloß negativ gewesen, in ihren positiven Formen zu offenbaren, wird ein Werk der Philosophie seyn. Die Scheu vor der Speculation, das angebliche Forteilen vom bloß Theoretischen zum Praktischen, bewirkt im Handeln nothwendig die gleiche Flachheit wie im Wissen. Das Studium einer streng theoretischen Philosophie macht uns am unmittelbarsten mit Ideen vertraut, und nur Ideen

geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung.

Ich erwähne noch eines andern äußern Gegensatzes, den die Philosophie gefunden hat, des der Religion. Nicht in dem Sinn, in welchem zu andrer Zeit Vernunft und Glauben im Widerstreit vorgestellt wurden, sondern in einem, neueren Ursprungs, nach welchem Religion als reine Anschauung des Unendlichen, und Philosophie, welche als Wissenschaft nohwendig aus der Identität derselben herausgeht, entgegengesetzt werden. Wir suchen vorerst, uns diesen Gegensatz verständlich zu machen, um nachher zu finden, worauf es mit ihm abgesehen sey.

Daß die Philosophie ihrem Wesen nach ganz in der Absolutheit ist, und auf keine Weise aus ihr herausgeht, ist eine vielfach ausgesprochene Behauptung. Sie kennt vom Unendlichen zum Endlichen keinen Uebergang, und beruht ganz auf der Möglichkeit, die Besonderheit in der Absolutheit und diese in jener zu begreifen, welches der Grund der Lehre von den

Ideen ist. „Aber eben daß der Philosoh die Besonderheit in der Absolutheit darstellt, und nicht unmittelbar, wie von Natur, jene in dieser und diese in jener anschaut, setzt schon eine vorhergegangene Differenziirung und ein Herausgehen aus der Identität voraus." Nach dieser näheren Bestimmung würde der höchste Zustand des Geistes in Bezug auf das Absolute ein so viel möglich bewußtloses Brüten oder ein Stand der gänzlichen Unschuld seyn müssen, in welchem jenes Anschauen sich sogar selbst nicht als Religion begriffe, weil damit schon Reflexion und ein Heraustreten aus der Identität gesetzt wäre.

Nachdem also die Philosophie die Idee des Absoluten hergestellt, von der Beschränkung der Subjectivität befreyt, und in objectiven Formen, so wei tihr dies verstattet ist, darzustellen versucht hat, ist jenes als ein neues und gleichsam das letzte Mittel der Subjectivirung ergriffen worden, die Wissenschaft zu verachten, weil diese allgemeingültig, der Formlosigkeit entgegengesetzt, und mit Einem Worte,

weil sie Wissenschaft ist. Es ist nicht zu verwundern, daß in einem Zeitalter, wo ein bestimmter Dilettantismus sich fast über alle Gegenstände verbreitet hat, auch das Heiligste ihm nicht entgehen konnte, und diese Art des Nichtkönnens oder Nichtwollens sich in die Religion zurückzieht, um den höhern Anfoderungen zu entgehen.

Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt und ihre Unabhängigkeit von Moral und Philosophie behauptet haben! Wenn sie wollen, daß Religion nicht durch Philosophie erlangt werde, so müssen sie mit dem gleichen Grunde wollen, daß Religion nicht die Philosophie geben, oder an ihre Stelle treten könne. Was unabhängig von allem objectiven Vermögen erreicht werden kann, ist jene Harmonie mit sich selbst, die zur innern Schönheit wird; aber diese auch objectiv, es sey in Wissenschaft oder Kunst, darzustellen, ist eine von jener bloß subjectiven Genialität sehr verschiedene Aufgabe. Die daher ihr an sich löbliches Bestre-

ben nach jener Harmonie, oder wohl gar nur das lebhaft gefühlte Bedürfniß derselben, für das Vermögen halten, sie auch äußerlich zu offenbaren, werden ohne die höhere Bedingung mehr nur die Sehnsucht nach Poesie und Philosophie, als sie selbst, ausdrücken, in beyden auf das Formlose wirken, in der Philosophie das System verrufen, das sie, gleicherweise, zu machen und als Symbolik zu verstehen unfähig sind.

Auch Poesie also und Philosophie, welche eine andere Art des Dilettantismus entgegensetzt, sind sich darin gleich, daß zu beyden ein aus sich selbst erzeugtes, ursprünglich ausgebohrnes Bild der Welt erfodert wird. Der größere Theil hält sich mit einem bloß socialen Bild der Welt zur Kunst hinlänglich ausgerüstet und fähig, die ewigen Ideen derselben auszudrücken: immer noch der bessere im Vergleich mit jenen, die ohne die geringste Erfahrung der Welt, mit der Einfalt der Kinder, trübselig dichten. Der Empirismus ist in der Poesie eben so wohl und allgemeiner als in der

Philosophie herrschend. Diejenigen, die auch etwa zufälligerweise in Erfahrung gebracht, daß alle Kunst von der Anschauung der Natur und des Universum aus und in sie zurückkehre, halten dieser Vorstellung zufolge die einzelnen Erscheinungen oder überhaupt Besonderheiten für die Natur, und meynen, die ihr eingebohrne Poesie aufs vollkommenste zu fassen, indem sie jene zu Allegorieen von Empfindungen und Gemüthszuständen machen, womit denn, wie leicht zu sehen, dem Empirismus und der Subjectivität, beyden ihr höchstes Recht widerfährt.

In der obersten Wissenschaft ist alles Eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie, und wenn sie in sich alle Gegensätze aufhebt, steht sie auch mit nichts anderm nach außen in wahrhafter oder anderer Entgegensetzung, als welche die Unwissenschaftlichkeit, der Empirismus, oder eine oberflächliche Liebhaberey, ohne Gestalt und Ernst, machen mögen.

Die Philosophie ist unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens selbst, aber

sie ist es nur ideal, nicht real. Könnte die Intelligenz, in Einem Akt des Wissens, das absolute Ganze, als ein in allen Theilen vollendetes System real begreifen, so hörte sie eben damit auf endlich zu seyn, sie begriffe Alles wirklich als Eines, aber sie begriffe eben deswegen Nichts als Bestimmtes.

Die reale Darstellung des Urwissens ist alles andere Wissen, aber in diesem herrscht auch die Absonderung und Trennung, und es kann nie in dem Individuum real Eins werden, sondern allein in der Gattung, und auch in dieser nur für eine intellectuelle Anschauung, die den unendlichen Fortschritt als Gegenwart erblickt.

Nun ist aber allgemein einzusehen, daß das Reell-Werden einer Idee in beständigem Fortschritt, so daß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist, sich als Geschichte ausdrücke. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was, mit dem Schein der Freyheit im

Einzelnen, Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Das wirkliche Wissen, da es successive Offenbarung des Urwissens ist, hat demnach nothwendig eine historische Seite, und in wie fern alle Geschichte auf die Realisirung eines äußeren Organismus als Ausdrucks von Ideen geht, hat die Wissenschaft auch das nothwendige Streben, sich eine objective Erscheinung und äußere Existenz zu geben.

Diese äußere Erscheinung kann nur der Abdruck des innern Organismus des Urwissens selbst, und also der Philosophie seyn, nur daß sie getrennt darstellt, was in jenem, und eben so in dieser, Eines ist.

Wir haben demnach vorerst den innern Typus der Philosophie von dem gemeinschaftlichen Quell der Form und des Stoffes abzuleiten, um jenem gemäß die Form eines äußern Organismus, in welchem das Wissen wahrhaft objectiv wird, zu bestimmen.

Die reine Absolutheit für sich ist nothwendig auch reine Identität, aber die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige

Weise Subject und Object zu seyn; dieses kön-
nen wir als bereits bewiesen voraussetzen.
Nicht das Subjective oder Objective in diesem
ewigen Erkenntnißakt, als solches, ist die Abso-
lutheit, sondern das, was von beyden das
gleiche Wesen ist, und was eben deswegen
durch keine Differenz getrübt wird. Dieselbe
identische Wesenheit ist in dem, was wir die
objective Seite jenes absoluten Producirens
nennen können, als Idealität in die Realität
und in dem, was die subjective, als Realität in
die Idealität gebildet, so daß in jeder von bey-
den die gleiche Subject-Objectivität, und in
der absoluten Form auch das ganze Wesen des
Absoluten gesetzt ist.

Bezeichnen wir diese zwey Seiten als zwey
Einheiten, so ist das Absolute an sich weder
die eine noch die andere dieser Einheiten, denn
es selbst ist ja eben nur die Identität, das
gleiche Wesen einer jeden und dadurch beydes,
und demnach sind beyde im Absoluten, obwohl
auf eine nicht unterschiedene Weise, da in bey-

den der Form und dem Wesen nach dasselbige ist.

Wird man das Absolute als dasjenige aufgefaßt, was an sich reine Identität, aber als diese zugleich das nothwendige Wesen der beyden Einheiten ist, so haben wir damit den absoluten Indifferenzpunkt der Form und des Wesens aufgefaßt, denjenigen, von dem alle Wissenschaft und Erkenntniß ausfließt.

Jede der beyden Einheiten ist in der Absolutheit, was die andere ist. Aber so nothwendig die wesentliche Einheit beyder der Karakter der Absolutheit selbst ist, so nothwendig ist es, daß beyde in der Nicht-Absolutheit als Nicht-Eines und verschieden erscheinen. Denn gesetzt in der Erscheinung würde nur die eine unterschieden, so wäre diese auch als die eine im Absoluten; demnach als ausschließend die entgegengesetzte, und sonach selbst als nicht absolut, welches gegen die Voraussetzung ist.

Beyde differenziiren sich also für die Erscheinung nothwendig, wie sich das absolute Er-

ben der Weltkörper durch zwey relativ = verschie=
dene Brennpunkte ausdrückt. Die Form, die
in der Absolutheit mit dem Wesen Eines und
es selbst war, wird als Form unterschieden.
In der ersten als Einbildung der ewigen Ein=
heit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die
Endlichkeit. Dieses ist die Form der Natur,
welche, wie sie erscheint, jederzeit nur ein Mo=
ment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Akt
der Einbildung der Identität in die Differenz ist.
Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wo=
durch sich die Dinge oder Ideen von der Iden=
tität als ihrem Centro entfernen und in sich
selbst sind. Die Naturseite ist also an sich selbst
nur die eine Seite aller Dinge.

Die Form der andern Einheit wird als
Einbildnng der Vielheit in die Einheit, der
Endlichkeit in die Unendlichkeit unterschieden
und ist die der idealen oder geistigen Welt.
Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit,
wodurch die Dinge in die Identität als ihr
Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind,
wie sie durch die erste in sich selbst sind.

Die Philosophie betrachtet die beyden Einheiten nur in der Absolutheit und demnach auch nur in ideeller, nicht reeller Entgegensetzung. Ihr nothwendiger Typus ist: den absoluten Centralpunkt gleicherweise in den beyden relativen und hinwiederum diese in jenem darzustellen, und diese Grundform, welche im Ganzen ihrer Wissenschaft herrschend ist, wiederholt sich nothwendig auch im Einzelnen.

Dieser innere Organismus des Urwissens und der Philosophie ist es nun auch, welcher in dem äußern Ganzen der Wissenschaften sich ausdrücken, und durch Trennung und Verbindung derselben zu einem Körper construiren muß.

Alles Objectivwerden des Wissens geschieht nur durch Handeln, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Producte ausdrückt. Das allgemeinste derselben ist der Staat, der, wie schon früher bemerkt wurde, nach dem Urbild der Ideenwelt geformt ist. Aber eben weil der Staat selbst nur ein objectiv gewordenes Wissen

ist, begreift er nothwendig in sich wieder einen äußern Organismus für das Wissen als solches, gleichsam einen ideellen und geistigen Staat: die Wissenschaften aber, in so fern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Der Uebergang in die Objectivität setzt nothwendig die allgemeine Trennung der Wissenschaften als besonderer, da sie nur im Urwissen Eins sind. Aber der äußere Schematismus ihrer Trennung und ihrer Vereinigung muß doch wieder nach dem Bild des innern Typus der Philosophie entworfen seyn. Nun beruht dieser vorzüglich auf drey Punkten, dem absoluten Indifferenzpunkt, in welchem reale und ideale Welt als Eins erblickt werden, und den zwey nur relativ oder ideell entgegengesetzten, wovon der eine der im Realen ausgedrückte absolute und das Centrum der realen Welt, der andere der im Idealen ausgedrückte absolute und das Centrum der idealen Welt ist. Es wird also auch der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drey von einander geschiedenen und

doch äußerlich verbundenen Wissenschaften beruhen.

Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objectiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie seyn.

Von den beyden andern wird diejenige, welche die reelle Seite der Philosophie für sich nimmt und diese äußerlich repräsentirt, die Wissenschaft der Natur, und in so fern diese nicht nur überhaupt sich in der des Organismus concentrirt, sondern auch, wie nachher näher gezeigt werden soll, nur in der Beziehung auf denselben positiv seyn kann, die Wissenschaft des Organismus, also die Medicin, seyn.

Die, welche die ideelle Seite der Philosophie in sich getrennt objectivirt, wird allgemein die Wissenschaft der Geschichte, und in wie fern das vorzüglichste Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfassung ist, die Wissenschaft des Rechts, oder die Jurisprudenz, seyn.

In so fern die Wissenschaften durch den Staat und in ihm eine wirklich objective Exi-

stenz erlangen, eine Macht werden, heißen die Verbindungen für jede derselben insbesondere, Fakultäten. Um von den Verhältnissen derselben unter einander das Nöthige zu bemerken, besonders da Kant in der Schrift: Streit der Fakultäten, diese Frage nach sehr einseitigen Gesichtspuncten betrachtet zu haben scheint, so ist offenbar, daß die Theologie, als diejenige, in welcher das Innerste der Philosophie objectivirt ist, die erste und oberste seyn müsse: in so fern das Ideale die höhere Potenz des Realen ist, folgt, daß die juridische Fakultät der medicinischen vorangehe. Was aber die philosophische betrifft, so ist meine Behauptung, daß es überhaupt keine solche gebe, noch geben könne, und der ganz einfache Beweis dafür ist: daß das, was Alles ist, eben deswegen nichts insbesondere seyn kann.

Es ist die Philosophie selbst, welche in den drey positiven Wissenschaften objectiv wird, aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objectiv. Die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur

die Kunst; es könnte also auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Fakultät der Künste geben. Allein die Künste können nie eine äußere Macht und eben so wenig durch den Staat privilegirt als beschränkt seyn. Es giebt also nur freye Verbindungen für die Kunst: und dies war auch auf den älteren Universitäten der Sinn der jetzt sogenannten philosophischen Fakultät, welche Collegium Artium hieß, wie die Mitglieder desselben Artisten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Fakultät von den übrigen hat sich bis jetzt noch darin erhalten, daß jene nicht wie diese privilegirte, dagegen auch in Staatspflicht genommene Meister (Doctores), sondern Lehrer (Magistros) der freyen Künste creirt.

Man könnte sich über die aufgestellte Behauptung auch darauf berufen, daß wo philosophische Fakultäten sich nicht, ihrer ersten Bestimmung gemäß, als freye Vereinigungen für die Kunst betrachtet haben, und der besondere Geist der Innung in ihnen herrschend war, sie im Ganzen und Einzelnen Carricatur und Ge-

genstand des allgemeinen Spottes wurden, da sie ihrem Beruf nach billig die höchste und allgemeinste Achtung genießen sollten.

Daß Theologie und Jurisprudenz eine positive Seite haben, wird allgemein angenommen; verwickelter ist es, dieselbe für die Naturwissenschaft aufzuzeigen. Die Natur ist eine geschlossene in sich ruhende Objectivwerdung des Urwissens; ihr Gesetz ist die Endlichkeit wie das der Geschichte die Unendlichkeit. Hier kann also das Historische des Wissens nicht in den Gegenstand an und für sich, sondern nur in das Subject fallen: die Natur handelt immer in ihrer Integrität und mit offenbarer Nothwendigkeit, und in wie fern ein einzelnes Handeln oder eine Begebenheit als solche in ihr gesetzt werden soll, muß es durch die Bestimmung des Subjects geschehen. Ein solches Bestimmen der Natur zum Handeln, unter gewissen Bedingungen mit Ausschluß anderer, ist, was Experiment heißt. Dieses also giebt der Naturlehre eine historische Seite, da es eine veranstaltete Begebenheit ist, von welcher, wer

sie veranstaltet, den Zeugen macht. Aber auch in diesem Sinne hat die Naturwissenschaft doch nicht jene äußere Existenz, wie z. B. die Rechtsgelehrsamkeit; sie wird daher zu den positiven nur in so fern gezählt, als das Wissen in ihr zur äußern und öffentlichen Pflicht wird. Dieses ist allein in der Medicin der Fall.

Damit haben wir den ganzen Körper der positiven Wissenschaften in seinem Gegensatz gegen Philosophie, und den Widerstreit des absoluten und historischen Wissens in seiner ganzen Ausdehnung. Was im allgemeinen über die Behandlung aller besondern Fächer im Geist der Ein= und Allheit gesagt wurde, wird erst jetzt die Probe der Ausführbarkeit bestehen, und seiner Möglichkeit nach gerechtfertigt werden müssen.

Achte Vorlesung.

Ueber die historische Construction des Christenthums.

Die realen Wissenschaften überhaupt können von der absoluten als der idealen allein durch das historische Element geschieden oder besondere seyn. Aber die Theologie hat außer dieser allgemeinen Beziehung auf die Geschichte noch eine, die ihr ganz eigenthümlich ist und zu ihrem Wesen insbesondere gehört.

Da sie als das wahre Centrum des Objectivwerdens der Philosophie vorzugsweise in speculativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens; und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck folgender Betrachtungen.

Ich gründe die historische Beziehung der Theologie nicht allein darauf: daß der erste Ursprung der Religion überhaupt, so wie jeder andern Erkenntniß und Cultur allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich ist, alle Religion also in ihrem ersten Daseyn schon Ueberlieferung war; denn was die sonst gangba-

ren empirischen Erklärungsarten betrifft, deren einige die erste Idee von Gott oder Göttern aus Furcht, aus Dankbarkeit, oder andern Gemüthsbewegungen, andere durch eine schlaue Erfindung der ersten Gesetzgeber entstehen lassen, so begreifen jene die Idee Gottes überhaupt nur als die psychologische Erscheinung, so wie diese weder erklären, wie nur überhaupt jemand zuerst den Gedanken gefaßt, sich zum Gesetzgeber eines Volks zu machen, noch wie er Religion insbesondere als Schreckmittel zu brauchen sich einfallen lassen konnte, ohne zuvor die Idee derselben aus einer andern Quelle zu haben. Unter der Menge falscher und ideenloser Versuche der letzten Zeit stehen die sogenannten Geschichten der Menschheit oben an, welche ihre Vorstellungen von dem ersten Zustand unsers Geschlechts von den aus Reisebeschreibungen compilirten Zügen der Rohheit wilder Völker hernehmen, welche daher auch in ihnen die vornehmste Rolle spielen. Es giebt keinen Zustand der Barbarey, der nicht aus einer untergegangenen Kultur herstammte. Den

künftigen Bemühungen der Erdgeschichte ist es vorbehalten, zu zeigen, wie auch jene, in einem Zustand der Wildheit lebende, Völker nur von dem Zusammenhang mit der übrigen Welt durch Revolutionen losgerissene und zum Theil zersprengte Völkerschaften sind, die der Verbindung und der schon erworbenen Mittel der Kultur beraubt in den gegenwärtigen Zustand zurücksanken. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für Eins, so daß dies alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder seyn wird.

Auch darauf gründet sich die historische Beziehung der Theologie nicht allein, daß die besondern Formen des Christenthums, in welchen die Religion unter uns existirt, nur geschichtlich erkannt werden können.

Die absolute Beziehung ist, daß in dem

Christenthum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundkarakter desselben ausmacht. Vollkommen können wir dies nur im Gegensatz gegen die Religion hauptsächlich des griechischen Alterthums einsehen. Wenn ich der noch älteren, vorzüglich der Indischen nicht erwähne, so ist es, weil sie in dieser Beziehung keinen Gegensatz bildet, ohne deswegen, nach meiner Meynung, die Einheit zu seyn. Die Ansicht von dieser hier vollständig mitzutheilen, erlauben die nothwendigen Schranken dieser Untersuchung nicht, wir werden sie daher nur beyläufig aussprechen oder berühren können. Die Mythologie der Griechen war eine geschlossene Welt von Symbolen der Ideen, welche real nur als Götter angeschaut werden können. Reine Begränzung von der einen und ungetheilte Absolutheit von der andern Seite ist das bestimmende Gesetz jeder einzelnen Göttergestalt, eben so wie der Götterwelt im Ganzen. Das Unendliche wurde nur im Endlichen an-

geschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Die Götter waren Wesen einer höhern Natur, bleibende unwandelbare Gestalten. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht, in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des ersten und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer solchen Religion objectiv werden, ist nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begränzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erscheinung allein durch den Glauben festgehalten werden kann, niemals aber in eine absolute Gegenwart verwandelt wird.

Da, wo das Unendliche selbst endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es ist Polytheismus möglich: da, wo es durch das

Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins und es ist kein Polytheismus als ein Zugleichseyn göttlicher Gestalten möglich. Er entspringt durch Synthese der Absolutheit mit der Begränzung, so daß in derselben weder die Absolutheit der Form nach, noch die Begränzung aufgehoben wird. In einer Religion wie das Christenthum kann diese nicht von der Natur hergenommen werden, da sie das Endliche überhaupt nicht als Symbol des Unendlichen und in unabhängiger Bedeutung begreift. Sie kann also nur von dem, was in die Zeit fällt, demnach der Geschichte hergenommen seyn und darum ist das Christenthum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besondern Seite Gottes, in deren jeder er absolut ist; was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christenthum als ein Nacheinander, wenn gleich die Zeit der Sonderung der Erscheinungen und mit ihr der Gestaltung noch nicht gekommen ist.

Es ist schon früher angedeutet worden, daß

sich Natur und Geschichte überhaupt als die reale und ideale Einheit verhalten; aber eben so verhält sich die Religion der griechischen Welt zu der christlichen, in welcher das Göttliche aufgehört hat, sich in der Natur zu offenbaren und nur in der Geschichte erkennbar ist. Die Natur ist allgemein die Sphäre des In-sich-selbst-Seyns der Dinge, in der diese, kraft der Einbildung des Unendlichen in ihr Endliches, als Symbole der Ideen zugleich ein von ihrer Bedeutung unabhängiges Leben haben. Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch, das Ideale erscheint durch ein Anderes als es selbst, durch ein Seyn; aber nur in wie fern dieses Seyn für das Wesen, das Symbol unabhängig von der Idee, genommen wird, ist das Göttliche wahrhaft exoterisch, der Idee nach aber esoterisch. In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches.

Wie in den Sinnbildern der Natur lag in den griechischen Dichtungen die Intellectual-

welt wie in einer Knospe verschlossen, verhüllt im Gegenstand und unausgesprochen im Subject. Das Christenthum dagegen ist das geoffenbarte Mysterium und, wie das Heidenthum seiner Natur nach exoterisch, eben so seiner Natur nach esoterisch.

Mit dem Christenthum mußte sich eben deswegen auch das ganze Verhältniß der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidenthum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich, weil auch ihre Götter nicht außer- und übernatürlich waren. Der neuern Welt war sie verschlossen, weil diese nicht an sich selbst, sondern als Gleichniß der unsichtbaren und geistigen Welt begriff. Die lebendigsten Erscheinungen der Natur, wie die der Electricität und der Körper, wenn sie sich chemisch verändern, waren den Alten kaum bekannt, oder erweckten

wenigstens unter ihnen nicht den allgemeinen Enthusiasmus, mit dem sie in der neueren Welt aufgenommen wurden. Die höchste Religiosität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menschwerdung Gottes für Eins und Dasselbe.

Ich habe schon anderwärts (im System des transcendentalen Idealismus) gezeigt, daß wir überhaupt drey Perioden der Geschichte, die der Natur, des Schicksals und der Vorsehung annehmen müssen. Diese drey Ideen drücken dieselbe Identität, aber auf verschiedene Weise aus. Auch das Schicksal ist Vorsehung, aber im Realen erkannt, wie die Vorsehung auch Schicksal ist, aber im Idealen angeschaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. So in der Zeit der schönsten Blüthe der griechischen Religion und Poesie. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als

Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freyheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt, deren Geschichte eben deswegen im Ganzen genommen als die tragische Periode betrachtet werden kann. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtseyn des Gegentheils ist, vielmehr das goldne Zeitalter. Das Bewußtseyn darüber hebt die Unschuld auf und fodert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freywillige Unterwerfung, in der die Freyheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampf hervorgeht. Diese bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweyung mit dem Schicksal tritt, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellt, ist in der Idee der Vorsehung ausgedrückt. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein, wie die in ihm herrschende Anschauung des Univer=

sum, die Anschauung desselben als Geschichte und als einer Welt der Vorsehung ist.

Dies ist die große historische Richtung des Christenthums: dies der Grund, warum die Wissenschaft der Religion in ihm von der Geschichte unzertrennlich, ja mit ihr völlig Eins seyn muß. Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fodert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte.

Der Gegensatz, der insgemein zwischen Historie und Philosophie gemacht wird, besteht nur, so lange die Geschichte als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, oder als bloß empirischer Nothwendigkeit begriffen wird: das erste ist die ganz gemeine Ansicht, über die sich die andere zu erheben meynt, da sie ihr an Beschränkung gleich ist. Auch die Geschichte kommt aus einer ewigen Einheit, und hat ihre Wurzel eben so im absoluten wie die Natur, oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und

Handlungen findet der gemeine Verstand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen: was ist denn dieses oder jenes Individuum anders, als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff giebt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was selbst von einem noch untergeordneten Standpunkt allein als frey und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu s e i n e r That macht: übrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit.

Die empirische Nothwendigkeit ist nichts anders als eine Art, die Zufälligkeit durch ein Zurückschieben der Nothwendigkeit ins Unendliche zu verlängern. Wenn wir diese Art der Nothwendigkeit in der Natur nur für die Erscheinung gelten lassen, wie vielmehr in der

Geschichte? Wer, von höherem Sinn, wird sich bereden, daß Begebenheiten, wie die Ausbildung des Christenthums, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge und so viele andere große Ereignisse, ihren wahren Grund in den empirischen Ursachen gehabt haben, die man gewöhnlich dafür ausgiebt? Und wenn diese wirklich obwalteten, so sind sie in dieser Beziehung wiederum nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge.

Was von Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der der Religion gelten, nämlich daß sie in einer ewigen Nothwendigkeit gegründet und also eine Construktion derselben möglich sey, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst Eins und verbunden wird.

Die historische Construktion des Christenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Ansicht ausgehen, daß das Universum überhaupt und so auch in wie fern es Geschichte ist nothwendig nach zwey Seiten differenzirt erscheine, und dieser Gegensatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht,

ist für sich zureichend, das Wesen und alle besondere Bestimmungen des Christenthums einzusehen.

Die alte Welt ist in so fern wieder die Naturseite der Geschichte, als die in ihr herrschende Einheit oder Idee, Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Gränze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hohheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beyden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt

statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist.

An diese erste Idee knüpfen sich alle Bestimmungen des Christenthums. Die Einheit des Unendlichen und Endlichen objectiv durch eine Symbolik, wie die griechische Religion, darzustellen, ist seiner ideellen Richtung nach unmöglich. Alle Symbolik fällt ins Subject zurück, und die nicht äußerlich, sondern bloß innerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt daher Mysterium, Geheimniß. Die durch alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, beyde auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken. Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da sie in der Zeit entsteht, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann

auf zeitliche Weise entstehen, es ist das Absolute; d. h. es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.

Eine Religion, die als Poesie in der Gattung lebt, bedarf so wenig einer historischen Grundlage, als die immer offene Natur ihrer bedarf. Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese fest zu halten und durch Ueberlieferung zu verewigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion giebt es nothwendig eine Mythologie, welche die exoterische Seite derselben ist, und die sich auf die Religion gründet, wie sich die Religion der ersten Art vielmehr umgekehrt auf die Mythologie gründete.

Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Seyn ausgedrückt seyn, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, können allein durch Handeln objektiv werden.

Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begränzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal, und die Einheit aller im Geiste bey der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche, als lebendiges Kunstwerk.

Wie nun die Handlung, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, symbolisch heißen kann, so ist dieselbe, als innerlich, mystisch und Mysticismus überhaupt eine subjective Symbolik. Wenn die Aeußerungen dieser Anschauungsart fast zu jeder Zeit in der Kirche Widerspruch und zum Theil Verfolgung gefunden haben, so ist es, weil sie das Esoterische des Christenthums exoterisch zu machen suchten: nicht aber als ob der innerste Geist dieser Religion ein anderer, als der jener Anschauung wäre.

Wenn man die Handlungen und Gebräu-

che der Kirche für objectiv symbolisch halten will, da ihre Bedeutung doch bloß mystisch gefaßt werden kann, so haben wenigstens diejenigen Ideen des Christenthums, die in den Dogmen symbolisirt wurden, in diesen nicht aufgehört, von ganz speculativer Bedeutung zu seyn, da ihre Symbole kein von der Bedeutung unabhängiges Leben in sich selbst erlangt haben, wie die der griechischen Mythologie.

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreyeinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte

der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet.

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstattet, weiter in diese historische Construction einzugehen, so würden wir auf die gleiche Weise alle Gegensätze des Christenthums und Heidenthums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjective Symbole der Ideen als nothwendige erkennen. Es genügt mir, im Allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christenthum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch nothwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Nothwendigkeit ver-

binden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion oder der Theologie.

Neunte Vorlesung.

Ueber das Studium der Theologie.

Wenn ich es schwer finde, von dem Studium der Theologie zu reden, so ist es, weil ich die Erkenntnißart und den ganzen Standpunkt, aus welchem ihre Wahrheiten gefaßt seyn wollen, als verloren und vergessen achten muß. Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesen Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus allen Sinn und Bedeutung.

Die Theologen behaupten, das Christenthum sey eine göttliche Offenbarung, die sie als eine Handlung Gottes in der Zeit vorstellen. Sie begeben sich also eben damit selbst auf den Standpunkt, von welchem aus betrachtet, es keine Frage seyn kann, ob das Christenthum seinem Ursprung nach natürlich erklärbar ist. Derjenige müßte die Geschichte und Bildung der Zeit seines Entstehens sehr

wenig kennen, der sich diese Aufgabe nicht befriedigend lösen könnte. Man lese nur die Schriften der Gelehrten, in welchen der Keim des Christenthums nicht nur im Judenthum, sondern selbst in einem einzelnen religiösen Vereine, der vor jenem existirte, nachgewiesen ist; ja man bedarf dessen nicht einmal, obgleich, um diesen Zusammenhang darzulegen, der Berichte des Josephus und die Spuren der christlichen Geschichtbücher selbst noch nicht einmal gehörig benutzt sind. Genug, Christus als der Einzelne, ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Nothwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen.

Will man die Ausbreitung des Christenthums als ein besonderes Werk der göttlichen Vorsehung betrachten? Man lerne die Zeit kennen, in der es seine ersten Eroberungen machte, um es als eine bloß einzelne Erscheinung des allgemeinen Geistes derselben zu erkennen. Nicht das Christenthum hat diesen erschaffen, sondern es selbst war nur eine vor-

ahndende Anticipation desselben, das Erste, wodurch er ausgesprochen wurde. Das römische Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Christenthum, ehe Constantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrschaft wählte; die vollste Befriedigung durch alles Aeußere führte die Sehnsucht nach dem Innern und Unsichtbaren herbey, ein zerfallendes Reich, dessen Macht bloß zeitlich war, der verlorne Muth zum Objectiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion schaffen, welche den Menschen an das Ideale zurückwieß, Verläugnung lehrte und zum Glück machte.

Die christlichen Religionslehrer können keine ihrer historischen Behauptungen rechtfertigen, ohne zuvor die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christenthum vorgeschrieben ist, zu der ihrigen gemacht zu haben. Sie haben lange genug mit dem Unglauben auf seinem eigenen Boden gekämpft, anstatt diesen, als den Standpunkt, auf wel-

chem er steht, selbst anzugreifen. Ihr habt, könnten sie den Naturalisten sagen, für die Betrachtungweise, die ihr annehmt, vollkommen Recht, und unsere Ansicht schließt es ein, daß ihr auf euerm Standpunkt richtig urtheilet. Wir läugnen nur diesen selbst oder lassen ihn als einen bloß untergeordneten gelten. Es ist derselbe Fall wie mit dem Empiriker, der den Philosophen unwidersprechlich beweist, daß alles Wissen nur durch die äußere Nothwendigkeit der Eindrücke gesetzt ist.

Dasselbe Verhältniß findet eben so in Ansehung aller Dogmen der Theologie statt. Von der Idee der Dreyeinigkeit ist es klar, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, überhaupt ohne Sinn ist. Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen eben so empirisch, nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobey schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der

Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und in so fern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo zuerst Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte, denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbaret?

Es möchte sich beweisen lassen, daß so weit die historische Kenntniß nur immer zurückgeht, schon zwey bestimmt verschiedene Ströme von Religion und Poesie unterscheidbar sind: der eine, welcher, schon in der Indischen Religion der herrschende, das Intellectualsystem und den ältesten Idealismus überliefert hat, der andere, welcher die realistische Ansicht der Welt in sich faßte. Jener hat, nachdem er durch den ganzen Orient geflossen, im Christenthum sein bleibendes Bett gefunden, und mit dem für sich unfruchtbaren Boden des Occidents vermischt, die

Geburten der späteren Welt erzeugt; die andere hat in der griechischen Mythologie durch Ergänzung mit der entgegengesetzten Einheit, dem Idealischen der Kunst, die höchste Schönheit gebohren. Und will man die Regungen des entgegengesetzten Pols in der griechischen Bildung für nichts rechnen, die mystischen Elemente einer abgesonderten Art der Poesie, die Verwerfung der Mythologie und Verbannung der Dichter durch die Philosophen, vornämlich Plato, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeyung des Christenthums ist?

Aber eben, daß das Christenthum schon vor und außer demselben existirt hat, beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sey. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Got-

tes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bey den Christen nur Einmal geschehen sey, was sich bey ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen.

Die historische Construction des Christenthums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden. Sie ist also eben so wenig mit dem, was man bisher allgemeine Religionsgeschichte genannt hat, obgleich von nichts weniger als Religion darinn die Rede ist), als mit der partiellern Geschichte der christlichen Religion und Kirche zu vergleichen.

Eine solche Construction ist schon an sich selbst nur der höhern Erkenntnißart möglich, welche sich über die empirische Betrachtung der Dinge erhebt; sie ist also nicht ohne Philosophie, welche das wahre Organ der Theo-

logie als Wissenschaft ist, worinn die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objectiv werden. Es wird von selbst Niemand die Behauptung der speculativen Bedeutung der vornehmsten Lehren der Theologie mit dem Kantischen verwechseln, deren Hauptabsicht am Ende allein darauf geht, das Positive und Historische aus dem Christenthum gänzlich zu entfernen und zur reinen Vernunftreligion zu läutern. Die wahre Vernunftreligion ist, einzusehen, daß nur zwey Erscheinungen der Religion überhaupt sind, die wirkliche Naturreligion, welche nothwendig Polytheismus im Sinn der Griechen ist, und die, welche, ganz sittlich, Gott in der Geschichte anschaut. In der Kantischen Läuterung ist auch keineswegs ein speculativer, sondern ein moralischer Sinn jener Lehren beabsichtigt, wodurch der empirische Standpunkt im Grunde nicht verlassen, auch die Wahrheit derselben nicht an sich, sondern allein in der subjectiven Beziehung mög-

licher Motive der Sittlichkeit angenommen wird.

Wie der Dogmatismus in der Philosophie ist der gleiche in der Theologie ein Versetzen dessen, was nur absolut erkannt werden kann, auf den empirischen Gesichtspunkt des Verstandes. Kant hat weder den einen noch den andern in der Wurzel angegriffen, da er nichts positives an ihre Stelle zu setzen wußte. Insbesondere nach seinem Vorschlag, beym Volksunterricht die Bibel moralisch auslegen, hieße nur die empirische Erscheinung des Christenthums zu Zwecken, die ohne Mißdeutung gar nicht erreicht werden können, gebrauchen, aber nicht sich über dieselbe zur Idee erheben.

Die ersten Bücher der Geschichte und Lehre des Christenthums sind selbst nichts, als auch eine besondere, noch dazu unvollkommene Erscheinung desselben; seine Idee ist nicht in diesen Büchern zu suchen, deren Werth erst nach dem Maaß bestimmt werden muß, in welchem sie jene ausdrücken und ihr angemes-

sen sind. Schon in dem Geiste des Heiden-
bekehrers Paulus ist das Christenthum etwas
anderes geworden, als es in dem des ersten
Stifters war: nicht bey der einzelnen Zeit
sollen wir stehen bleiben, die nur willkühr-
lich angenommen werden kann, sondern seine
ganze Geschichte und die Welt, die es ge-
schaffen, vor Augen haben.

Zu den Operationen der neuern Aufklä-
rerey, welche in Bezug auf das Christen-
thum eher die Ausklärerey heißen könnte, ge-
hört allerdings auch das Vorgeben, es, wie
man sagt, auf seinen ursprünglichen Sinn,
seine erste Einfachheit zurückzuführen, in wel-
cher Gestalt sie es auch das Urchristenthum nen-
nen. Man sollte denken, die christlichen Re-
ligionslehrer müßten es den spätern Zeiten
Dank wissen, daß sie aus dem dürftigen In-
halt der ersten Religionsbücher so viel specu-
lativen Stoff gezogen und diesen zu einem
System ausgebildet haben. Bequemer mag
es freylich seyn, von dem scholastischen Wust
der alten Dogmatik zu reden, dagegen popu-

kleine Dogmatiken zu schreiben und sich mit der Sylbenstecherey und Worterklärung zu beschäftigen, als das Christenthum und seine Lehren in universeller Beziehung zu fassen. Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.

Man hat dem Gedanken der Hierarchie, dem Volk diese Bücher zu entziehen, eine bloß politische Absicht untergelegt: er möchte wohl den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als eine lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten, welche der Protestantismus, auch darinn inconsequent, nur als vor Zeiten geschehen zuläßt. Eigentlich waren es diese Bücher, die als Urkunden, deren bloß die Geschichtforschung, nicht aber

der Glaube bedarf, beständig von neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche unabhängig von ihnen bestehen kann, und lauter durch die ganze Geschichte der neuen Welt in Vergleich mit der alten, als durch jene verkündet wird, wo sie noch sehr unentwickelt liegt.

Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller bloß endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Nach diesem Gesetz mußte der Zustand eines allgemeinen und öffentlichen Lebens, den die Religion im Christenthum mehr oder weniger erreicht hatte, vergänglich seyn, da er nur einen Theil der Absichten des Weltgeistes realisirt darstellte. Der Protestantismus entstand und war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses bloß negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Christenthums aufhob, nie eine positive Vereinigung und eine äußere sym-

bolische Erscheinung derselben, als Kirche, schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auctorität trat die andere, todter in ausgestorbnen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend seyn konnte, eine viel unwürdigere Sklaverey, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein bloß menschliches Ansehen für sich hatten. Es war nothwendig, daß der Protestantismus, da er seinem Begriff nach antiuniversell ist, wieder in Secten zerfiel und daß der Unglaube sich an die einzelnen Formen und die empirische Erscheinung heftete, da die ganze Religion an diese gewiesen war.

Nicht geistreich aber ungläubig, nicht fromm und doch auch nicht witzig und frivol, ähnlich den Unseligen, wie sie Dante im Vorgrund der Hölle existiren läßt, die weder rebellisch gegen Gott noch treu waren, die der Himmel ausstieß und die Hölle nicht aufnahm, weil auch die Verdammten keine Ehre von ihnen haben würden, haben, vornehmlich deutsche Gelehrte, mit Hülfe einer sogenannten

gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, alles Speculative und selbst das subjectiv-Symbolische aus dem Christenthum entfernt. Der Glaube an seine Göttlichkeit wurde auf empirisch-historische Argumente gebaut, das Wunder der Offenbarung in einem sehr handgreiflichen Zirkel durch andere Wunder bewiesen. Da das Göttliche seiner Natur nach empirisch weder erkennbar noch demonstrabel ist, so hatten hiemit die Naturalisten gewonnenes Spiel. Man hat schon mit ihnen unterhandelt, als man die Untersuchungen über die Aechtheit der christlichen Bücher, den Beweis ihrer Eingebung aus einzelnen Stellen, zum Fundament der Theologie machte. Die Zurückweisung auf den Buchstaben einiger Bücher machte nothwendig, daß die ganze Wissenschaft sich in Philologie und Auslegungskunst verwandelte, wodurch sie eine gänzlich profane Scienz geworden ist, und, wo man das Palladium der Rechtgläubigkeit in der sogenannten Sprachkenntniß sucht, ist die Theologie

am tiefsten gesunken und am wenigsten von ihrer Idee entfernt. Hier besteht eine Hauptkunst darin, so viel Wunder als möglich aus der Bibel weg oder heraus zu erklären, welches ein eben so klägliches Beginnen ist, als das umgekehrte, aus diesen empirischen, noch dazu höchst dürftigen, Factis die Göttlichkeit der Religion zu beweisen. Was hilft es, noch so viele hinwegzuschaffen, wenn es nicht mit allen möglich ist, denn auch nur Eines würde, wenn diese Beweisart überhaupt Sinn hätte, so viel wie tausend beweisen.

Zu diesem philologischen Bestreben hat sich das psychologische gesellt, indem man sich große Mühe gegeben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, erfunden nach der Anleitung messianischer Weissagungen des alten Testaments, (über welche Quelle die Urheber sogar selbst keinen Zweifel zulassen, indem sie hinzusetzen: es habe geschehen müssen, damit erfüllet würde, was geschrieben stehe), aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen.

Verbunden hiemit ist die beliebte Verwässerungs-Methode, kraft welcher, unter dem Vorwand, dieses oder jenes seyen nur Redensarten orientalischen Schwulstes, die flachen Begriffe des behaglichsten gemeinen Verstandes, der modernen Moral und Religion in die Urkunden hinein erklärt werden.

Zuletzt hat sich diese Entfernung der Wissenschaft von der Spekulation auch auf den Volksunterricht verbreitet, welcher rein moralisch, ohne alle Ideen seyn sollte. Die Moral ist ohne Zweifel nichts auszeichnendes des Christenthums; um einiger Sittensprüche willen, wie die von der Liebe des Nächsten u. s. w. würde es nicht in der Welt und der Geschichte existirt haben. Es ist nicht die Schuld dieser gemeinen Menschenverständigkeit, wenn jenes moralische Predigen sich nicht noch tiefer herabgelassen und zu einem ökonomischen geworden ist. Die Prediger sollten wirklich zu verschiedenen Zeiten Landwirthe, Aerzte und [illegible] nicht alles seyn, und nicht allein die Kuhpocken von der Kanzel empfehlen, sondern

auch die beste Art Kartoffeln zu erziehen, lehren.

Ich mußte über den Zustand der Theologie reden, weil ich das, was mir über das Studium dieser Wissenschaft zu sagen nöthig schien, nicht anders, als durch den Gegensatz gegen die herrschende Art desselben deutlich zu machen hoffen konnte.

Die Göttlichkeit des Christenthums kann schlechterdings auf keine mittelbare Weise, sondern nur eine unmittelbare und im Zusammenhang mit der absoluten Ansicht der Geschichte erkannt werden. Deshalb ist unter andern der Begriff einer mittelbaren Offenbarung, außerdem daß er nur zum Behuf einer Zweydeutigkeit in der Rede ausgedacht ist, ein durchaus unzulässiger, da er ganz empirisch ist.

Was an dem Studium der Theologie wirklich bloß Sache der Empirie ist, wie die kritische und philologische Behandlung der ersten christlichen Bücher, ist von dem Studium der Wissenschaft an und für sich ganz

abzufordern. Auf die Auslegung derselben können die höheren Ideen keinen Einfluß haben, diese muß ganz unabhängig wie bey jedem andern Schriftsteller geschehen, wo nicht gefragt wird, ob das, was er sagt, vernunftgemäß, historisch wahr oder religiös ist, sondern ob er es wirklich gesagt hat. Hinwiederum ob diese Bücher ächt oder unächt, die darin enthaltenen Erzählungen wirkliche unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität derselben nichts ändern, da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist. Und schon längst, wenn man nicht das Christenthum selbst als bloß zeitliche Erscheinung begriffen hätte, wäre die Auslegung frey gegeben, so daß wir in der historischen Würdigung dieser für die erste Geschichte desselben so wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt seyn, und in einer so einfachen Sache nicht bis jetzt noch so viele Umwege und Verwickelungen gesucht würden.

Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der speculativen und historischen Construction des Christenthums und seiner vornehmsten Lehren.

Zwar an die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums das Esoterische und Geistige treten zu lassen: diesem Beginnen widerspricht allerdings die offenbare Absicht der frühesten Lehrer und der Kirche selbst, da diese wie jene zu jeder Zeit darüber einverstanden waren, sich dem Eindringen alles dessen, was nicht Sache aller Menschen und völlig exoterisch seyn könnte, zu widersetzen. Es beweist ein richtiges Gefühl, ein sicheres Bewußtseyn dessen, was sie wollen mußten, in den ersten Gründern, wie in den spätern Häuptern des Christenthums, daß sie mit Ueberlegung entfernten, was der Oeffentlichkeit desselben Eintrag thun konnte, und es ausdrücklich als Häresis, als der Universalität entgegenwirkend, ausschlossen. Selbst einer derjenigen, die zu der Kirche und den

Orthodoxen gehörten, erlangten doch die, welche am meisten auf den Buchstaben drangen, das größte Ansehen, ja sie haben eigentlich das Christenthum als universelle Religionsform erschaffen. Nur der Buchstabe des Occidentes konnte dem von Orient kommenden idealen Princip einen Leib und die äußere Gestalt geben, wie das Licht der Sonne nur in dem Stoff der Erde seine herrlichen Ideen ausgebiert.

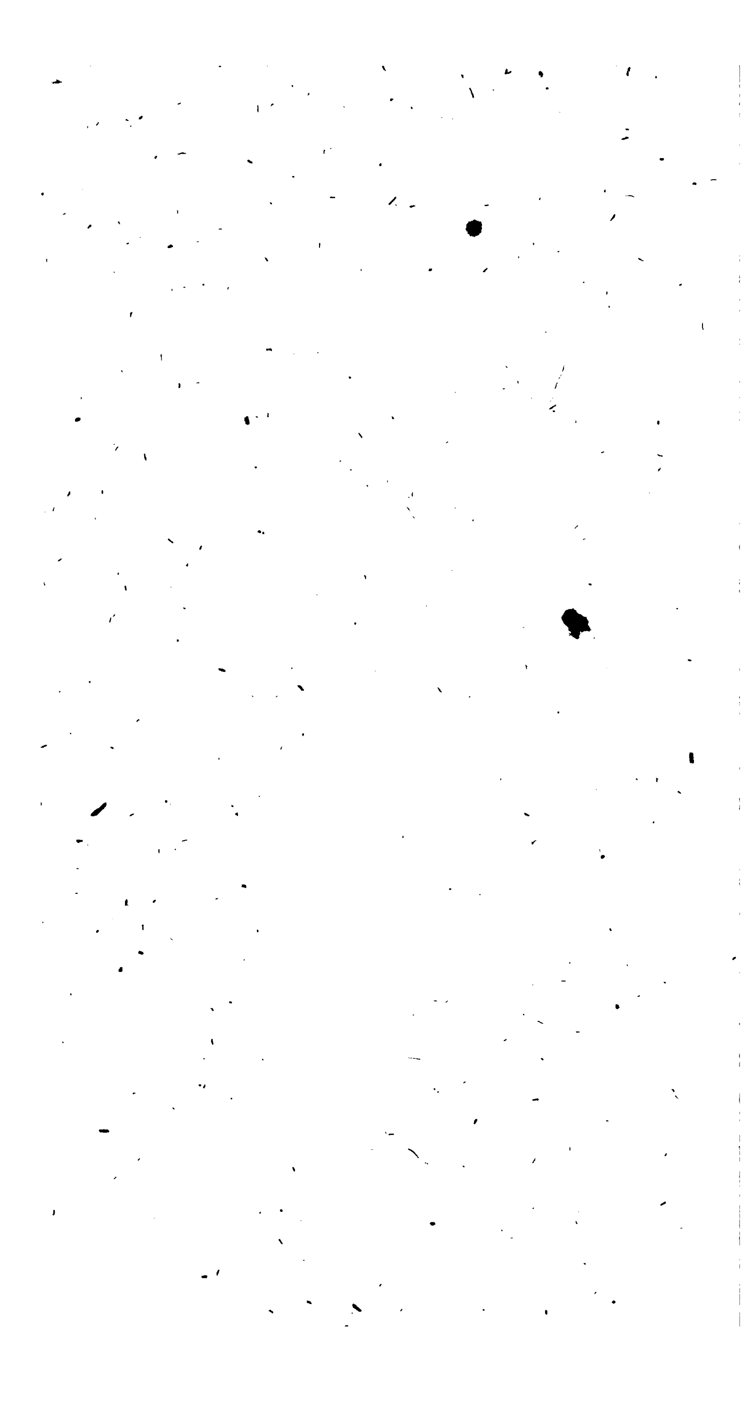
Aber eben dieses Verhältniß, welches den ersten Formen des Christenthums den Ursprung gab, kehrt, nachdem jene dem Gesetz der Endlichkeit gemäß zerfallen sind, und die offenbare Unmöglichkeit ist, das Christenthum in der exoterischen Gestalt zu behaupten, aufs Neue zurück. Das Esoterische muß also hervortreten und, von seiner Hülle befreyt, für sich leuchten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird es in neue und daurendere Formen kleiden, da es an dem dem Idealen entgegengesetzten Stoff

nicht fehlt, der Occident und Orient sich in Einer und derselbigen Bildung nahe gerückt sind, und überall, wo Entgegengesetzte sich berühren, neues Leben entzündet wird. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aber endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincips, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebähren. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er eben so klar bezeugt. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fodert die Religion als die oberste, ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung: diese hat mit dem wahrhaft spekulativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und ihm gleichen Naturalismus

nicht bloß partiell, sondern allgemein aufgehoben, und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangelium in sich vorbereitet.

Zehnte Vorlesung.

Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz.



Wie das Absolute selbst in der Doppelgestalt der Natur und Geschichte als Ein und Dasselbige erscheint, zerlegt die Theologie als Indifferenzpunkt der realen Wissenschaften sich von der einen Seite in die Historie, von der andern in die Naturwissenschaft, deren jede ihren Gegenstand getrennt von dem andern und eben damit auch von der obersten Einheit betrachtet.

Dieß verhindert nicht, daß nicht jede derselben in sich den Centralpunkt herstellen, und so in das Urwissen zurückgehen könne.

Die gemeine Vorstellung der Natur und Geschichte ist, daß in jener alles durch empirische Nothwendigkeit, in dieser alles durch Freyheit geschehe. Aber eben dieß sind selbst nur die Formen oder Arten, außer dem Absoluten zu seyn. Die Geschichte ist in so fern die höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen: dem Wesen nach aber ist ebendeswegen dasselbe in beyden, nur

verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Könnte in beyden das reine An-sich erblickt werden, so würden wir dasselbe, was in der Geschichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die Freyheit, als Erscheinung, kann nichts erschaffen: es ist Ein Universum, welche die zweyfache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freyheit selbst erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freyheit. Die Geschichte, so fern sie die Bildung dieses Vereins zum vorzüglichsten Gegenstand hat, wäre Geschichte im engern Sinn des Wortes.

Die Frage, welche uns hier zunächst entgegenkommt, nämlich ob Historie Wissenschaft seyn könne? scheint wegen ihrer Beantwortung keinen Zweifel zuzulassen. Wenn nämlich Historie, als solche, und von dieser ist die Rede, der letzten entgegengesetzt ist, wie im Vorhergehenden allgemein angenommen wurde,

so ist klar, daß sie nicht selbst Wissenschaft seyn könne, und wenn die realen Wissenschaften Synthesen des Philosophischen und Historischen sind, so kann ebendeswegen die Historie selbst nicht wieder eine solche seyn, so wenig als es Philosophie seyn kann. Sie träte also in der letzten Beziehung mit dieser auf gleichen Rang.

Um dieses Verhältniß noch bestimmter einzusehen, unterscheiden wir die verschiedenen Standpunkte, auf welchen Historie gedacht werden könnte.

Der höchste, der von uns im Vorhergehenden erkannt wurde, ist der religiöse oder derjenige, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird. Daß dieser nicht in der Historie als solcher geltend gemacht werden könne, folgt daraus, daß er von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden ist. Es versteht sich, daß ich hiemit weder die religiöse noch die philosophische Construction der Geschichte läugne; allein jene gehört der Theolo-

gie, diese der Philosophie an, und ist von der Historie als solcher nothwendig verschieden.

Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten ist der empirische, welcher wieder zwey Seiten hat. Die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentirt. Die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität, oder, weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich selbst liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen, der Anordnung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der in so fern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte in ganz bestimmter, nicht allgemeiner Absicht, ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt. So ist Polybius, der sich über diesen Begriff ausdrücklich erklärt, pragmatisch wegen der ganz bestimmten auf die Technik des Kriegs gerichteten Absicht seiner Geschichtsbücher: so Tacitus,

weil er Schritt vor Schritt an dem Verfall des römischen Staats die Wirkungen der Sittenlosigkeit und des Despotismus darstellt.

Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten und zieren sich selbst untereinander mit dem Prädicat desselben, als mit dem größten Lob. Aber eben wegen ihrer subjectiven Abhängigkeit wird Niemand, der Sinn hat, die Darstellungen der beyden angeführten Geschichtschreiber in den ersten Rang der Historie setzen. Bey den Deutschen hat es nun überdieß mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bey dem Famulus in Goethe's Faust: „Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigner Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln." In Griechenland ergriffen die erhabensten, gereiftesten, erfahrungsreichsten Geister den Griffel der Geschichte, um sie wie mit ewigen Charakteren zu schreiben. Herodotus ist ein wahrhaft Homerischer Kopf, im Thucydides concentrirt sich die ganze Bildung des Perikleischen Zeitalters zu einer gött-

lichen Anschauung. In Deutschland, wo die Wissenschaft immer mehr eine Sache der Industrie wird, wagen sich gerade die geistlosesten Köpfe an die Geschichte. Welch ein widerlicher Anblick, das Bild großer Begebenheiten und Charaktere im Organ eines kurzsichtigen und einfältigen Menschen entworfen, besonders wenn er sich noch Gewalt anthut, Verstand zu haben und diesen etwa darein setzt, die Größe der Zeiten und Völker nach beschränkten Ansichten, z. B. Wichtigkeit des Handels, diesen oder jenen nützlichen oder verderblichen Erfindungen zu schätzen und überhaupt einen so viel möglich gemeinen Maasstab an alles Erhabene zu legen:. oder wenn er auf der andern Seite den historischen Pragmatismus darinn sucht, sich selbst durch Raisonniren über die Begebenheiten oder Ausschmücken des Stoffs mit leeren rhetorischen Floskeln geltend zu machen, z. B. von den beständigen Fortschritten der Menschheit und wie Wir's denn zuletzt so herrlich weit gebracht.

Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten

nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.

Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus und fodert nothwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt. Auch Kants Plan einer Geschichte im weltbürgerlichen Sinn beabsichtigt eine bloße Verstandesgesetzmäßigkeit im Ganzen derselben, die nur höher, nämlich in der allgemeinen Nothwendigkeit der Natur, gesucht wird, durch welche aus dem Krieg der Friede, zuletzt sogar der ewige und aus vielen andern Verirrungen endlich die ächte Rechtsverfassung entstehen soll. Allein dieser Plan der Natur ist selbst nur der empirische Widerschein der wahren Nothwendigkeit, so wie die Ab=

sicht einer darnach geordneten Geschichte nicht sowohl eine weltbürgerliche als eine bürgerliche heißen müßte, den Fortgang nämlich der Menschheit zum ruhigen Verkehr, Gewerbe und Handelsbetrieb unter sich, und dieses sonach überhaupt als die höchsten Früchte des Menschenlebens und seiner Anstrengungen darzustellen.

Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Nothwendigkeit immer nur pragmatisch seyn kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjectiven Beziehung unabhängig und befreyt seyn muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen seyn könne.

Auch die wahre Historie beruht auf einer Synthesis des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen, aber nicht durch Philosophie, da diese die Wirklichkeit vielmehr aufhebt und ganz ideal ist: Historie aber ganz in jener und doch zugleich ideal seyn soll. Dieses ist nirgend als in der Kunst möglich, welche das Wirkliche

ganz bestehen läßt, wie die Bühne reale Begebenheiten oder Geschichten, aber in einer Vollendung und Einheit darstellt, wodurch sie Ausdruck der höchsten Ideen werden. Die Kunst also ist es, wodurch die Historie, indem sie Wissenschaft des Wirklichen als solchen ist, zugleich über dasselbe auf das höhere Gebiet des Idealen erhoben wird, auf dem die Wissenschaft steht; und der dritte und absolute Standpunkt der Historie ist demnach der der historischen Kunst.

Wir haben das Verhältniß desselben zu den vorherangegebenen zu zeigen.

Es versteht sich, daß der Historiker nicht, einer vermeinten Kunst zu lieb, den Stoff der Geschichte verändern kann, deren oberstes Gesetz Wahrheit seyn soll. Eben so wenig kann die Meynung seyn, daß die höhere Darstellung den wirklichen Zusammenhang der Begebenheiten vernachlässige, es hat vielmehr hiermit ganz dieselbe Bewandtniß wie mit der Begründung der Handlungen im Drama, wo zwar die einzelne aus der vorhergehenden und

zuletzt alles aus der ersten Synthesis mit Nothwendigkeit entspringen muß, die Aufeinanderfolge selbst aber nicht empirisch, sondern nur aus einer höhern Ordnung der Dinge begreiflich seyn muß. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeug und Mittel der Erscheinung einer höheren Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet seyn kann.

Wir haben die Historie auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt. Aber, was diese darstellt, ist immer eine Identität der Nothwendigkeit und Freyheit, und diese Erscheinung, vornehmlich in der Tragödie, ist der eigentliche Gegenstand unserer Bewunderung. Diese selbe Identität aber ist zugleich der Standpunkt der Philosophie und selbst der Religion für die Geschichte, da diese in der Vorsehung nichts an-

ders, als die Weisheit erkennt, welche in dem Plane der Welt die Freyheit der Menschen mit der allgemeinen Nothwendigkeit und umgekehrt diese mit jener vereinigt. Nun soll aber die Historie wahrhaft weder auf dem philosophischen noch auf dem religiösen Standpunkt stehen. Sie wird demnach auch jene Identität der Freyheit und Nothwendigkeit in dem Sinne darstellen müssen, wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint, den sie auf keine Weise verlassen soll. Von diesem aus ist sie aber nur als unbegriffene und ganz objective Identität erkennbar, als Schicksal. Die Meynung ist nicht, daß der Geschichtschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objectivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zuthun erscheine. Durch die Geschichtbücher des Herodotus gehen Verhängniß und Vergeltung als unsichtbare überall waltende Gottheiten; in dem höheren und völlig unabhängigen Styl des Thucydides, der sich schon durch die Einführung der Reden dramatisch zeigt, ist jene höhere Einheit in der

Form ausgedrückt und ganz bis zur äußern Erscheinung gebracht.

Ueber die Art, wie Historie studiert werden soll, möge folgendes hinreichen. Sie muß im Ganzen nach Art des Epos betrachtet werden, das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende hat: man nehme denjenigen Punkt heraus, den man für den bedeutendsten oder interessantesten hält, und von diesem aus bilde und erweitere sich das Ganze nach allen Richtungen.

Man meide die sogenannten Universalhistorien, die nichts lehren; andere giebt es noch nicht. Die wahre Universalgeschichte müßte im epischen Styl, also in dem Geiste verfaßt seyn, deren Anlage im Herodotus ist. Was man jetzt so nennt, sind Compendien, darinn alles Besondere und Bedeutende verwischt ist: auch derjenige aber, der Historie nicht zu seinem besondern Fach wählt, gehe so viel möglich zu den Quellen und den Particulargeschichten, die ihn bey weitem mehr unterrichten. Er lerne für die neuere Geschichte die naive Ein-

falt der Chroniken liebgewinnen, die keine prätensionvollen Karakterschilderungen machen, oder psychologisch motiviren.

Wer sich zum historischen Künstler bilden will, halte sich einzig an die großen Muster der Alten, welche, nach dem Zerfall des allgemeinen und öffentlichen Lebens, nie wieder erreicht werden konnten. Wenn wir von Gibbon absehen, dessen Werk die umfassende Conception und die ganze Macht des großen Wendepunktes der neueren Zeit für sich hat, obgleich er nur Redner nicht Geschichtschreiber ist, existiren bloß wahrhaft nationelle Historiker, unter denen die spätere Zeit nur Macchiavelli und Joh. Müller nennen wird.

Welche Stufen derjenige zu erklimmen hat, der würdiger Weise die Geschichte verzeichnen will, könnten die, so diesem Beruf sich weihen, vorerst nur aus den Briefen, welche dieser als Jüngling geschrieben, ohngefähr ermessen. Aber überhaupt alles, was Wissenschaft und Kunst, was ein erfahrungsreiches

und öffentliches Leben vermögen, muß dazu beytragen, den Historiker zu bilden.

Die ersten Urbilder des historischen Styls sind das Epos in seiner ursprünglichen Gestalt und die Tragödie; denn wenn die universelle Geschichte, deren Anfänge, wie die Quellen des Nils, unerkennbar, die epische Form und Fülle liebt, will die besondere dagegen mehr concentrisch um einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt gebildet seyn; davon zu schweigen, daß für den Historiker die Tragödie die wahre Quelle großer Ideen und der erhabenen Denkungsart ist, zu welcher er gebildet seyn muß.

Als den Gegenstand der Historie im engern Sinne bestimmten wir die Bildung eines objectiven Organismus der Freyheit oder des Staats. Es giebt eine Wissenschaft desselben, so nothwendig es eine Wissenschaft der Natur giebt. Seine Idee kann um so weniger aus der Erfahrung genommen seyn, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll.

Wenn die realen Wissenschaften überhaupt

nur durch das historische Element von der Philosophie geschieden sind, so wird dasselbe auch von der Rechtswissenschaft gelten; aber nur so viel von dem Historischen derselben kann der Wissenschaft angehören, als Ausdruck von Ideen ist, nicht also, was seiner Natur nach bloß endlich ist, wie alle Formen der Gesetze, die sich allein auf den äußern Mechanismus des Staats beziehen, wohin fast der ganze Inbegriff derjenigen gehört, welche in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft gelehrt werden, und in denen man den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht.

In Ansehung derselben giebt es keine andere Vorschrift, als sie empirisch, wie es zu dem Gebrauch in einzelnen Fällen vor Gerichtshöfen oder in öffentlichen Verhältnissen nöthig ist, zu erlernen und zu lehren, und nicht die Philosophie zu entweihen, indem man sie in Dinge einmischt, welche an ihr keinen Theil haben. Die wissenschaftliche Construction des Staats würde, was das innere Leben desselben betrifft, kein entsprechendes historisches Element

in den späteren Zeiten finden, außer in wie fern selbst das Entgegengesetzte wieder zum Reflex desjenigen dient, von dem es dieß ist. Das Privatleben und mit ihm auch das Privatrecht hat sich von dem öffentlichen getrennt; jenes hat aber, abgesondert von diesem, so wenig Absolutheit, als es in der Natur das Seyn der einzelnen Körper und ihr besonderes Verhältniß unter einander hat. Da in der gänzlichen Zurückziehung des allgemeinen und öffentlichen Geistes von dem einzelnen Leben dieses als die rein endliche Seite des Staats und völlig todt zurückgeblieben ist, so ist auf die Gesetzmäßigkeit, die in ihm herrscht, durchaus keine Anwendung von Ideen und höchstens die eines mechanischen Scharfsinnes möglich, um die empirischen Gründe derselben in einzelnen Fällen darzuthun oder streitige Fälle nach jenen zu entscheiden.

Was allein von dieser Wissenschaft einer universell-historischen Ansicht fähig seyn möchte, ist die Form des öffentlichen Lebens, in wie fern diese, auch ihren besondern Bestimmun-

gen nach, aus dem Gegensatz der neuen mit der alten Welt begriffen werden kann und eine allgemeine Nothwendigkeit hat.

Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freyheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objectiven Einheit ausdrückt, differenzirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwey Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realen oder Idealen ausgedrückt wird. Die vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut Eins, alles was nothwendig zugleich frey und alles frey geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben, in einer objectiven Harmonie jener beyden, verschwand, mußte es durch das subjective in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worinn beyde Eins sind. In seiner Absolutheit mußte er das Entgegen-

gesetzte für die Erscheinung verdrängen, eben deswegen weil er es begriff: wie der griechische Staat keine Kirche kannte, wenn man nicht die Mysterien dafür rechnen will, die aber selbst nur ein Zweig des öffentlichen Lebens waren; seit die Mysterien exoterisch sind, ist der Staat dagegen esoterisch, da in ihm nur das Einzelne im Ganzen, zu welchem es im Verhältniß der Differenz ist, nicht aber das Ganze auch im Einzelnen lebt. In der realen Erscheinung des Staats existirte die Einheit in der Vielheit, so daß sie völlig mit ihr eins war; mit der Entgegensetzung beyder sind auch alle andere in dieser begriffnen Gegensätze im Staat hervorgetreten. Die Einheit mußte das Herrschende werden, aber nicht in der absoluten sondern abstracten Gestalt, in der Monarchie, deren Begriff mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist. Im Gegentheil mußte die Vielheit oder Menge, durch ihre Entgegensetzung mit der Einheit selbst, ganz in Einzelnheit zerfallen, und hörte auf, Werkzeug des Allgemeinen zu seyn. Wie die Vielheit in der Natur als Ein-

bildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit wieder absolut, in sich Einheit und Vielheit ist, so war in dem vollkommenen Staat die Vielheit eben dadurch, daß sie zu einer abgeschlossenen Welt (im Sklavenstand) organisirt war, innerhalb derselben absolut, die gesonderte, aber eben deswegen in sich bestehende, reale Seite des Staats, während aus dem gleichen Grunde die Freyen in dem reinen Aether eines idealen und dem der Ideen gleichen Lebens sich bewegten. Die neue Welt ist in allen Beziehungen die Welt der Mischung, wie die alte die der reinen Sonderung und Beschränkung. Die sogenannte bürgerliche Freyheit hat nur die trübste Vermengung der Sklaverey mit der Freyheit, aber kein absolutes und eben dadurch wieder freyes Bestehen der einen oder andern hervorgebracht. Die Entgegensetzung der Einheit und der Vielheit machte in dem Staat die Mittler nothwendig, die aber in dieser Mitte von Herrschen und Beherrschtseyn zu keiner absoluten Welt sich ausbildeten, und nur in der Entgegensetzung waren, niemals aber eine un-

abhängige, ihnen eigenthümlich inwohnende und wesentliche Realität erlangten.

Das erste Streben eines jeden, der die positive Wissenschaft des Rechts und des Staats selbst als ein Freyer begreifen will, müßte dieses seyn, sich durch Philosophie und Geschichte die lebendige Anschauung der späteren Welt und der in ihr nothwendigen Formen des öffentlichen Lebens zu verschaffen: es ist nicht zu berechnen, welche Quelle der Bildung in dieser Wissenschaft eröfnet werden könnte, wenn sie mit unabhängigem Geiste, frei von der Beziehung auf den Gebrauch und an sich behandelt würde.

Die wesentliche Voraussetzung hiezu ist die ächte und aus Ideen geführte Construction des Staats, eine Aufgabe, von welcher bis jetzt die Republik des Plato die einzige Auflösung ist. Obgleich wir auch hierinn den Gegensatz des Modernen und Antiken anerkennen müssen, wird dieses göttliche Werk doch immer das Urbild und Muster bleiben. Was sich über die wahre Synthesis des Staats,

in dem gegenwärtigen Zusammenhang, aus-
sprechen ließ, ist im Vorhergehenden wenig-
stens angedeutet, und kann ohne die Ausfüh-
rung oder die Hinweisung auf ein vorhandenes
Document nicht weiter erklärt werden. Ich
beschränke mich daher auf die Anzeige dessje-
gen, was in der bisherigen Behandlung des
sogenannten Naturrechts allein beabsichtigt und
geleistet worden ist.

Fast am hartnäckigsten hat in diesem Theil
der Philosophie sich das analytische Wesen und
der Formalismus erhalten. Die ersten Be-
griffe wurden entweder aus dem römischen Recht
oder von irgend einer eben gangbaren Form
hergenommen, so daß das Naturrecht nicht nur
alle möglichen Triebe der menschlichen Natur,
die ganze Psychologie, sondern auch alle er-
denkliche Formen nach und nach durchgewan-
dert ist. Durch Analyse derselben wurde eine
Reihe formaler Sätze gefunden, mit deren Hülfe
man nachher in der positiven Jurisprudenz auf-
zuräumen hoffte.

Besonders haben Kantische Juristen diese

Philosophie als Magd ihrer Scienz zu brauchen, fleißig angefangen und zu diesem Behuf auch richtig immer das Naturrecht reformirt. Diese Art des Philosophirens äußert sich als ein Schnappen nach Begriffen, gleich viel welcher Art sie sind, nur daß sie eine Einzelheit seyen, damit der, welcher sie aufgefangen, durch die Mühe, die er sich giebt, die übrige Masse nach ihr zu verziehen, sich das Ansehen eines eignen Systems geben könne, das aber dann in kurzer Zeit wieder durch ein anderes eigenes verdrängt wird u. s. w.

Das erste Unternehmen, den Staat wieder als reale Organisation zu construiren, war Fichte's Naturrecht. Wenn die bloß negative Seite der Verfassung, die nur auf Sicherstellung der Rechte geht, isolirt, und wenn von aller positiven Veranstaltung für die Energie die rhythmische Bewegung und die Schönheit des öffentlichen Lebens abstrahirt werden könnte: so würde sich schwerlich überhaupt ein anderes Resultat oder eine andere Form des Staats ausfindig machen lassen, als in jenem

dargestellt ist. Aber das Hervorheben der bloß endlichen Seite dehnt den Organismus der Verfassung in einen endlosen Mechanismus aus, in dem nichts Unbedingtes angetroffen wird. Ueberhaupt aber kann allen bisherigen Versuchen die Abhängigkeit ihres Bestrebens vorgeworfen werden, nämlich eine Einrichtung des Staats zu ersinnen, *damit* jenes oder dieses erreicht werde. Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der socialen Triebe der menschlichen Natur, oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freyer Wesen unter den Bedingungen der möglichsten Freyheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig: denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und unabhängig begriffen. Alle wahre Construction ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besondern Form, gerichtet. Sie ist z. B. nicht Construction des Staats als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staats. Diesen construiren heißt also nicht, ihn als Be-

dingung der Möglichkeit von irgend etwas Äußerem fassen und übrigens, wenn er nur vorerst als das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Lebens dargestellt ist, wird er auch von selbst alle Zwecke erfüllen: wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sey, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist.

Eilfte Vorlesung.

Ueber die Naturwissenschaft im Allgemeinen.

Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwey Seiten: die, in welcher die Ideen auf reale, und die, in welcher sie auf ideale Weise gebohren werden. Beydes geschieht durch eine und dieselbe Wirkung des absoluten Producirens und nach den gleichen Gesetzen, so daß in dem Universum an und für sich selbst kein Zwiespalt, sondern die vollkommene Einheit ist.

Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu fassen, müssen wir auf den Ursprung und die Bedeutung von diesen selbst zurückgehen.

Jener liegt in dem ewigen Gesetze der Absolutheit: sich selbst Object zu seyn: denn kraft desselben ist das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese, als

besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden oder Ideen genannt haben.

Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besondern Dinge in Gott seyn können, und daß nach diesem Gesetz so viel Universa als besondere Dinge sind, und doch, wegen der Gleichheit des Wesens, in allen nur Ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht todt, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen.

Kraft dieser Mittheilung sind sie, gleich Gott, productiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden, und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit,

vom Standpunkt der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders, als durch innere und wesentliche Gleichheit Eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst, und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt, und es selbst ist, nur von der objectiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten, und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern durch ein anderes, nämlich das Seyn. Wenn dagegen das Endliche, als solches, das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele, als Idee hinzu und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objektivwerdens der Ideen ist.

Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnißakt sich selbst in den Ideen objectiv wird, so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich, d. i. vom Standpunkt der einzelnen Dinge angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert, und, indem sie den göttlichen Saamen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint.

Wir sind bey dem Punkte, wo wir die beyden Erkenntniß- und Betrachtungsarten der Natur in ihrer Entgegensetzung verständlich machen können. Die eine, welche die Natur als das Werkzeug der Ideen, oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut, die andere, welche sie für sich als getrennt vom Idealen und in ihrer Relativität betrachtet. Wir können die erste allgemein die philosophische, die andere die empirische nennen, und stellen die Frage über den Werth derselben so, daß wir untersuchen: ob die empirische Betrachtungsart überhaupt und in irgend einem Sinn zu einer W i s s e n s c h a f t der Natur führen könne?

Es ist klar, daß die empirische Ansicht sich nicht über die Körperlichkeit erhebt und diese als etwas, das an sich selbst ist, betrachtet, da jene dagegen sie nur als das in ein Reales (durch den Akt der Subject = Objectivirung) verwandelte Ideale begreift. Die Ideen symbolisiren sich in den Dingen, und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seyns, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tödtet, um ihnen die Objectivität zu geben. Der Empirismus nimmt das Seyn ganz unabhängig von seiner Bedeutung, da es die Natur des Symbols ist, ein eigenes Leben in sich selbst zu haben. In dieser Trennung kann es nur als rein Endliches, mit gänzlicher Negation des Unendlichen erscheinen. Und wenn nur diese Ansicht in der späteren Physik sich zur Allgemeinheit, ausgebildet hätte, und jenem Begriff der Materie, aus dem rein Leiblichen, nicht dennoch der des Geistes, absolut entgegenstünde, wodurch sie verhindert wird, wenigstens in sich selbst ein Ganzes zu seyn, und diejenige Vollen=

dung zu haben, die sie im System der alten Atomistik, vorzüglich des Epikurus, erlangt hat. Dieses befreyt durch die Vernichtung der Natur selbst das Gemüth von der Sehnsucht und Furcht, anstatt daß jene vielmehr sich mit allen Vorstellungen des Dogmatismus befreundet und selbst dient, die Entzweyung zu erhalten, aus der sie hervorgegangen ist.

Dieses Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt, hat das Verhältniß des Geistes und der Wissenschaft zur Natur selbst wesentlich verändert. Ohne höhere Vorstellungen der Materie und der Natur als die Atomenlehre, und doch ohne den Muth, diese zum umfassenden Ganzen zu erweitern, betrachtet es die Natur im Allgemeinen als ein verschlossenes Buch, als ein Geheimniß, das man immer nur im Einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im Ganzen erforschen könne. Wenn es wesentlich zum Begriff der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus Einem Geiste gebildet sey und die Idee des Gan-

zen den Theilen, nicht umgekehrt, diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf diesem Wege unmöglich und unerreichbar sey.

Die rein=endliche Auffassung hebt an und für sich schon alle organische Ansicht auf, und setzt an die Stelle derselben die einfache Reihe des Mechanismus, so wie an die Stelle der Construction die Erklärung. In dieser wird von den beobachteten Wirkungen auf die Ursachen zurückgeschlossen; allein daß es eben diese und keine andern sind, würde, wenn auch übrigens die Schlußart zulässig und keine Erscheinung wäre, die unmittelbar aus einem absoluten Princip käme, selbst daraus nicht gewiß seyn, daß jene durch sie begreiflich wären. Denn folgt nicht, daß sie es nicht auch aus andern seyn können. Nur wenn die Ursachen an sich selbst gekannt wären und von diesen auf die Wirkungen geschlossen würde, könnte der Zusammenhang beyder Nothwendigkeit und Evidenz haben; davon nichts zu sagen, daß die Wirkungen nothdürftig wohl aus den Ursachen fol=

gen müssen, nachdem man diese erst so ausgedacht hat, als nöthig war, jene daraus abzuleiten.

Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen derselben quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen, welche an sich absolute Ruhe nur durch Differenziirung von außen zum Handeln bestimmt wird. Da der Grund aller Thätigkeit in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig, durch keinen andern bedingt und in Bezug auf jedes Ding absolut ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten von einander bloß der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe, was die andere ist. Nicht daß eine Erscheinung von der andern abhängig, sondern daß alle aus einem gemeinschaftlichen Grunde fließen, macht die Einheit der Natur aus.

Selbst die Ahndung des Empirismus, daß alles in der Natur durch die prästabilirte Harmonie aller Dinge vermittelt sey und kein

Ding das andere anders als durch Vermittlung der allgemeinen Substanz verändere oder afficire, wurde von ihm wieder mechanisch begriffen und zu dem Unding einer Wirkung in die Ferne (in der Bedeutung, welche dieser Ausdruck bey Newton und seinen Nachfolgern hat), umgedeutet.

Da die Materie kein Lebensprincip in sich selbst hatte und man eine Einwirkung des Geistes auf sie als Erklärungsgrund für die höchsten Erscheinungen, der willkührlichen Bewegung und ähnlicher, aufsparen wollte, so wurde für die nächsten Wirkungen etwas außer ihr angenommen, das nur gleichsam Materie seyn und durch Negation der vornehmsten Eigenschaften derselben, der Schwere, u. a. sich dem negativen Begriff des Geistes als (immaterieller Substanz) annähern sollte, als ob der Gegensatz zwischen beyden dadurch umgangen oder wenigstens vermindert werden könnte. Auch die Möglichkeit des Begriffs imponderabler und incoercibler Materien zugegeben, würde doch jener Erklärungsart zufolge alles in der Ma-

terie durch äußere Einwirkung gesetzt, der Tod das Erste, das Leben das Abgeleitete seyn.

Selbst aber wenn von Seiten des Mechanismus jede Erscheinung vollkommen durch die Erklärung begriffen würde, bliebe der Fall derselbe, wie wenn jemand den Homer oder irgend einen Autor so erklären wollte, daß er anfienge, die Form der Drucklettern begreiflich zu machen, dann zu zeigen, auf welche Weise sie zusammengestellt und endlich abgedruckt worden, und wie zuletzt jenes Werk daraus entstanden sey. Mehr oder weniger ist dies der Fall vorzüglich mit dem, was man bisher in der Naturlehre für mathematische Constructionen ausgegeben hat. Schon früher wurde bemerkt, daß die mathematischen Formen dabey von einem ganz bloß mechanischen Gebrauch seyen. Sie sind nicht die wesentlichen Gründe der Erscheinungen selbst, welche vielmehr in etwas ganz Fremdartigem, Empirischen liegen, wie in Ansehung der Bewegungen der Weltkörper in einem Stoß, den diese nach der Seite

bekommen haben. Es ist wahr, daß man durch Anwendung der Mathematik die Abstände der Planeten, die Zeit ihrer Umläufe und Wiedererscheinungen mit Genauigkeit vorherbestimmen gelernt hat, aber über das Wesen oder An-sich dieser Bewegungen ist dadurch nicht der mindeste Aufschluß gegeben worden. Die sogenannte mathematische Naturlehre ist also bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wissenschaft der Natur nichts anzutreffen ist.

Der Gegensatz, der zwischen Theorie und Erfahrung gemacht zu werden pflegt, hat schon darum keinen rechten Sinn, da in dem Begriff der Theorie bereits die Beziehung auf eine Besonderheit und demnach auf Erfahrung liegt. Die absolute Wissenschaft ist nicht Theorie, und der Begriff der letztern gehört selbst der trüben Mischung von Allgemeinem und Besonderm an, worinn das gemeine Wissen befangen ist. Theorie kann sich von der Erfahrung nur dadurch unterscheiden, daß sie diese abstracter, gesonderter von zufälligen

Bedingungen und in ihrer ursprünglichsten Form ausspricht. Aber eben diese herauszuheben und in jeder Erscheinung das Handeln der Natur rein darzustellen, ist auch die Sache des Experiments: beyde stehen also auf gleicher Stufe. Man sieht daher nicht ein, wie das experimentirende Naturforschen sich über die Theorie auf irgend eine Weise erheben könne, da es einzig diese ist, von der jenes geleitet wird, ohne deren Eingebung es auch nicht einmal die Fragen (wie man es nennt) an die Natur thun könnte, von deren Sinnigkeit die Klarheit der Antworten abhängt, welche sie ertheilt. Beyde haben das gemein, daß ihr Ausgangspunkt immer der bestimmte Gegenstand, nicht ein allgemeines und absolutes Wissen ist. Beyde, wenn sie ihrem Begriff treu bleiben, unterscheiden sich von dem falschen Theoretisiren, welches auf Erklärung der Naturerscheinungen geht und zu diesem Behuf die Ursachen erdichtet: denn beyde beschränken sich auf das bloße Aussprechen oder Darstellen der Erscheinungen selbst, und sind hierinn der Con-

struction gleich, welche eben so wenig sich mit Erklären abgiebt. Wäre ihr Bestreben mit Bewußtseyn verbunden, so könnten sich beyde kein anderes Ziel denken, als von der Peripherie gegen das Centrum zu dringen, wie die Construction vom Centro gegen die Peripherie geht. Allein der Weg in der ersten Richtung ist, wie der in der andern, unendlich, so daß, weil der Besitz des Mittelpunkts erste Bedingung der Wissenschaft ist, diese in der ersten nothwendig unerreichbar ist.

Jede Wissenschaft fordert zu ihrer objectiven Existenz eine exoterische Seite; eine solche muß es also auch für die Naturwissenschaft oder für die Seite der Philosophie geben, durch welche sie Construction der Natur ist. Diese kann nur in dem Experiment und seinem nothwendigen Correlat, der Theorie, (in der angegebenen Bedeutung) gefunden werden; aber diese muß nicht fodern, die Wissenschaft selbst oder etwas anders, als die reale Seite derselben zu seyn, in welcher das außer einander und in der Zeit ausgedehnt ist, was in den Ideen

der ersten zumal ist. Nur dann wird die Empirie der Wissenschaft sich als Leib anschließen, wenn sie in ihrer Art dasselbe zu seyn sich bestrebt, was jene in der ihrigen ist, nämlich, empirische Construction: dann wird sie im Geiste des Ganzen sowohl gelehrt als betrieben, wenn sie, mit Enthaltung von Erklärungen und Hypothesen, reine objective Darstellung der Erscheinung selbst ist und keine Idee anders, als durch diese auszusprechen sucht: nicht aber wenn dürftige Empirie aus ihren verschobenen Ansichten heraus Blicke in das Universum werfen, oder sie den Gegenständen aufdringen will, oder wenn dieses empirische Beginnen gar gegen allgemein bewiesne und allgemein einzusehende Wahrheiten, oder ein System von solchen mit einzelnen abgerißnen Erfahrungen, aus der Mitte einer Folge von Fällen, die sie selbst nicht übersehen kann, oder einer Menge sich durchkreuzender und verwirrender Bedingungen, sich erhebt, ein Bestreben, das in seiner Absicht gegen die Wissenschaft eben so viel ist, als, um mich dieses bekannten Gleichnisses

zu bedienen, den Durchbruch des Oceans mit Stroh stopfen zu wollen.

Die absolute, in Ideen gegründete Wissenschaft der Natur ist demnach das erste und die Bedingung, unter welcher zuerst die empirische Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherschweifens ein methodisches, auf ein bestimmtes Ziel gerichtetes Verfahren setzen kann. Denn die Geschichte der Wissenschaft zeigt, daß ein solches Construiren der Erscheinungen durch das Experiment, als wir gefodert haben, jederzeit nur in einzelnen Fällen, wie durch Instinct geleistet worden ist, daß also, um diese Methode der Naturforschung allgemein geltend zu machen, selbst das Vorbild der Construction in einer absoluten Wissenschaft erfodert wird.

Die Idee einer solchen habe ich zu oft und zu wiederholt vor Ihnen entwickelt, als daß ich nöthig achtete, sie hier weiter als in den allgemeinsten Beziehungen darzustellen.

Wissenschaft der Natur ist an sich selbst schon Erhebung über die einzelnen Erscheinungen und Producte zur Idee dessen, worinn sie

tiven Erscheinungsweisen des absolut-Idealen und in ihm schlechthin Eins sind. Nach dieser Ansicht ist die Natur, nicht nur in ihrem Ansich, wo sie der ganze absolute Act der Subject-Objectivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale, oder objective Seite desselben darstellt, dem Wesen nach Eins und keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche Macht zu seyn, dieselbe Legirung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern. Aus dem gleichen Grunde kann auch die Wissenschaft der Natur nur Eine seyn, und die Theile, in welche sie der Verstand zersplittert, sind nur Zweige einer absoluten Erkenntniß.

Construction überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besondern im schlechthin Allgemeinen, der Idee. Alles Besondere als solches ist Form, von allen Formen aber ist die nothwendige, ewige und absolute

Form der Quell und Ursprung. Der Akt der Subject=Objectivirung geht durch alle Dinge hindurch, und pflanzt sich in den besonderen Formen fort, die, da sie alle nur verschiedene Erscheinungsweisen der allgemeinen und unbedingten, in dieser selbst unbedingt sind.

Da ferner der innere Typus aller Dinge wegen der gemeinschaftlichen Abkunft Einer seyn muß, und dieser mit Nothwendigkeit eingesehen werden kann, so wohnt dieselbe Nothwendigkeit auch der in ihm gegründeten Construction bey, welche demnach der Bestätigung der Erfahrung nicht bedarf, sondern sich selbst genügt und auch bis dahin fortgesetzt werden kann, wohin zu dringen die Erfahrung durch unübersteigliche Gränzen gehindert ist, wie in das innere Triebwerk des organischen Lebens und der allgemeinen Bewegung.

Nicht nur für das Handeln giebt es ein Schicksal: auch dem Wissen steht das An=sich des Universum und der Natur als eine unbedingte Nothwendigkeit vor, und wenn, nach

dem Ausspruch eines Alten, der tapfere Mann im Kampf mit dem Verhältniß ein Schauspiel ist, auf das selbst die Gottheit mit Lust herabsieht, so ist das Ringen des Geistes nach der Anschauung der ursprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erscheinungen ein nicht minder erhebender Anblick. Wie in der Tragödie der Streit weder dadurch, daß die Nothwendigkeit, noch dadurch, daß die Freyheit unterliegt, sondern allein durch die Erhebung der einen zur vollkommenen Gleichheit mit der andern wahrhaft gelöst wird: so kann auch der Geist aus jenem Kampf mit der Natur allein dadurch versöhnt heraustreten, daß sie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm selbst, und zum Idealen sich verklärt.

An jenen Widerstreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entspringt, hat der Dichter seine Erfindungen in dem eigenthümlichen Gedicht der Deutschen geknüpft und einen ewig frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und

den Hauch eines neuen Lebens über sie zu verbreiten. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höheren Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

Zwölfte Vorlesung.

Ueber das Studium der Physik und Chemie.

Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein erkannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form, und denkt selbst den Urstoff, wenn sie anders darauf zurückgeht, nur als eine unbestimmbare Menge von Körpern unveränderlicher Form, die deswegen Atomen heißen. Es fehlt ihr also die Erkenntniß der ersten Einheit, aus der alles in der Natur hervorgeht, und in die alles zurückkehrt.

Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder besondern Art derselben, z. B. der sogenannten unorganischen oder der organischen entfernt werden, da sie an sich nur der gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Akt der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, so fern dieses in jenem sich objectiv und

real macht; sowohl dieses An=sich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, kann allein Sache der Philosophie seyn.

Von dem ersten habe ich hinlänglich schon im Vorhergehenden geredet und beschränke mich also auf das andere. Die Idee jedes besondern Dinges ist schlechthin Eine und zu dem Werden unendlich vieler Dinge derselben Art ist die Eine Idee zureichend, deren unendliche Möglichkeit durch keine Wirklichkeit erschöpft wird. Da das erste Gesetz der Absolutheit dieses ist, schlechthin untheilbar zu seyn, so kann die Besonderheit der Ideen nicht in einer Negation der andern Ideen, sondern allein darinn bestehen, daß in jeder alle, aber angemessen der besondern Form derselben, gebildet seyn. Von dieser Ordnung in der Ideenwelt muß das Vorbild für die Erkenntniß der sichtbaren hergenommen werden. Auch in dieser werden die ersten Formen Einheiten seyn, welche alle andere Formen als besondere in sich tragen und aus sich

producirn, die also eben deswegen selbst als Universa erscheinen. Die Art, wie sie in die Ausdehnung übergehen, und den Raum erfüllen, muß aus der ewigen Form der Einbildung der Einheit in die Vielheit selbst abgeleitet werden, die in den Ideen mit der entgegengesetzten (wie gezeigt) Eins, in der Erscheinung aber als diese unterscheidbar und unterschieden ist. Der erste und allgemeine Typus der Raumerfüllung ist nothwendig, daß die sinnlichen Einheiten, wie sie als Ideen aus dem Absoluten, als dem Centro, hervorgehen, ebenso in der Erscheinung aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt, oder, weil jede Idee selbst wieder productiv ist und ein Centrum seyn kann, aus gemeinschaftlichen Centris gebohren werden, und wie ihre Vorbilder zugleich abhängig und selbstständig seyen.

Nach der Construction der Materie ist also die Erkenntniß des Weltbaues und seiner Gesetze die erste und vornehmste in der Physik. Was die mathematische Naturlehre, seit

der Zeit, daß durch Keplers göttliches Genie jene Gesetze ausgesprochen sind, für Erkenntniß derselben geleistet, ist, wie bekannt, daß sie eine den Gründen nach ganz empirische Construction davon versucht hat. Man kann als allgemeine Regel annehmen, daß, was in einer angeblichen Construction nicht reine allgemeine Form ist, auch keinen wissenschaftlichen Gehalt noch Wahrheit haben könne. Der Grund, aus welchem die Centrifugalbewegung der Weltkörper abgeleitet wird, ist keine nothwendige Form, ist empirisches Factum. Die Newtonische Attractivkraft, wenn sie auch für die auf dem Standpunkt der Reflexion haftende Betrachtung eine nothwendige Annahme seyn mag, ist doch für die Vernunft, die nur absolute Verhältnisse kennt, und also für die Construction von keiner Bedeutung. Die Gründe der Kepler'schen Gesetze lassen sich, ohne allen empirischen Zusatz, rein aus der Lehre von den Ideen und den zwey Einheiten einsehen, die an sich selbst Eine Einheit sind, und kraft deren jedes Wesen, indem

es in sich selbst absolut, zugleich im Absoluten ist und umgekehrt.

Die physische Astronomie oder die Wissenschaft der besondern Qualitäten und Verhältnisse der Gestirne beruht ihren vorzüglichsten Gründen nach ganz auf allgemeinen Ansichten, und in Beziehung auf das Planetensystem insbesondere auf der Uebereinstimmung, welche zwischen diesen und den Produkten der Erde statt finden.

Der Weltkörper gleicht der Idee, deren Abdruck er ist, darinn; daß er wie diese productiv ist und alle Formen des Universum aus sich hervorbringt. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach der Leib des Universum, differenziirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchem die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als unorganisch erscheinen.

Die rein = historische Darstellung der unorganischen Formen ist zu einem abgesonderten

Zweig der Kenntniß gebildet worden: nicht ohne richtigen Sinn mit Enthaltung von aller Berufung auf innere qualitative Bestimmungen. Nachdem die specifische Verschiedenheit der Materie selbst quantitativ begriffen und die Möglichkeit gegeben ist, sie als Metamorphose einer und derselben Substanz durch bloße Formänderung darzustellen: ist auch der Weg zu einer historischen Construction der Körperreihe geöffnet, zu welcher bereits durch Steffens Ideen ein entschiedener Anfang gemacht ist.

Die Geologie, welche das Gleiche in Ansehung der ganzen Erde seyn müßte, dürfte keine ihrer Hervorbringungen ausschließen und müßte die Genesis aller in historischer Stetigkeit und Wechselbestimmung zeigen. Da die reale Seite der Wissenschaft immer nur historisch seyn kann, (weil außer der Wissenschaft nichts ist, was unmittelbar und ursprünglich auf Wahrheit geht, als die Historie), so würde die Geologie, in der Fülle der höchsten Ausbildung, als Historie der

Natur selbst, für welche die Erde nur Mittel= und Ausgangspunkt wäre, die wahre Integration und rein objective Darstellung der Wissenschaft der Natur seyn, zu welcher auch die experimentirende Physik nur einen Uebergang bildet und das Mittel seyn kann.

Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Durch die Beziehung auf die Differenz und als der unmittelbare Begriff derselben, wird das Ideale selbst endlich, und erscheint in der Unterordnung unter die Ausdehnung, als ein Ideales, das den Raum zwar beschreibt, aber nicht erfüllt. Es ist also in der Erscheinung selbst, zwar das Ideale, aber nicht das ganze Ideale des Akts der Subject=Objectivirung, (indem es die eine Seite außer sich in dem Körperlichen zurückläßt), sondern das bloß relativ=Ideale.

Die Erkenntniß des Lichts ist der der Materie gleich, ja mit ihr Eins, da beyde nur im Gegensatz gegen eiuander, als die subjective und objective Seite wahrhaft begrif=

sen werden können. Seitdem dieser Geist der Natur von der Physik gewichen ist, ist für sie das Leben in allen Theilen derselben erloschen, wie es für sie keinen möglichen Uebergang von der allgemeinen zu der organischen Natur giebt. Die Newtonische Optik ist der größte Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschüssen, die in allen seinen Theilen auf Erfahrung und Experiment gegründet ist. Als ob es nicht die, mehr oder minder bewußt, schon vorhandene Theorie wäre, welche den Sinn und die Folge der Versuche nach sich, eigenwillig bestimmt, — wenn nicht ein seltner, aber glücklicher Instinct, oder ein durch Construction gewonnener allgemeiner Schematismus die natürliche Ordnung vorschreibt, — wird das Experiment, welches wohl Einzelnheiten lehren, aber nir eine ganze Ansicht geben kann, für das untrügliche Princip der Naturerkenntniß geachtet.

Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet. Denn die Materie muß Form werden und in die Besonderheit übergehen,

damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann.

Die allgemeine Form der Besonderwerdung der Körper ist das, wodurch sie sich selbst gleich und in sich zusammenhängend sind. Aus den Verhältnissen zu dieser allgemeinen Form, welche die der Einbildung der Einheit in die Differenz ist, muß sich also auch alle specifische Verschiedenheit der Materie einsehen lassen.

Das Hervorgehen aus der Identität ist in Ansehung aller Dinge unmittelbar zugleich das Zurückstreben in die Einheit, welches ihre ideale Seite ist, das wodurch sie beseelt erscheinen.

Den Inbegriff der lebendigen Erscheinungen der Körper darzustellen, ist nach den bereits bezeichneten Gegenständen der vorzüglichste und einzige der Physik, auch in wie fern sie in der gewöhnlichen Begränzung und Trennung von der Wissenschaft der organischen Natur gedacht wird.

Jene Erscheinungen sind, als den Kör-

pern wesentlich inhärirende Thätigkeitsäußerungen, überhaupt dynamisch genannt worden, so wie der Inbegriff derselben nach ihren verschieden bestimmten Formen der dynamische Proceß heißt.

Es ist nothwendig, daß diese Formen auf einen gewissen Kreis eingeschlossen seyn und einen allgemeinen Typus befolgen. Nur durch den Besitz desselben kann man gewiß seyn, weder ein nothwendiges Glied zu übersehen, noch Erscheinungen, die wesentlich Eines sind, als verschiedene zu betrachten. Die gewöhnliche Experimentalphysik findet sich in Rücksicht der Mannichfaltigkeit und Einheit dieser Formen in der größten Ungewißheit, so daß jede neue Art der Erscheinung für sie Grund der Annahme eines neuen von allen verschiedenen Princips wird, und daß bald diese Form aus jener, bald jene aus dieser abgeleitet wird.

Stellen wir die gangbaren Theorieen und die Erklärungsart jener Phänomene im Allgemeinen unter den schon bestimmten Maas=

stab, so ist in keiner derselben irgend eines als nothwendige und allgemeine Form, sondern durchaus bloß als Zufälligkeit begriffen. Denn daß es solche imponderable Flüssigkeiten giebt, als zu jenem Behuf angenommen werden, ist ohne alle Nothwendigkeit, und daß diese eben so beschaffen sind, daß ihre homogenen Elemente sich abstoßen, die heterogenen sich anziehen, wie zur Erklärung der magnetischen und elektrischen Erscheinungen angenommen wird, ist eine vollkommene Zufälligkeit. Wenn man die Welt dieser hypothetischen Elemente sich zusammensetzt, so erhält man folgendes Bild ihrer Verfassung. Zunächst in den Poren der gröberen Stoffe ist die Luft, in den Poren der Luft der Wärmestoff, in den Poren von diesem die elektrische Flüssigkeit, welche wieder in den ihrigen die magnetische, so wie diese in den Zwischenräumen, welche auch sie hat, den Aether begreift. Gleichwohl stören sich diese verschiedenen in einander eingeschachtelten Flüssigkeiten nicht und erscheinen nach dem Gefallen des Physikers jede

in ihrer Art, ohne mit der andern vermischt zu seyn, und finden sich ebenso ohne alle Verwirrung jede wieder an ihre Stelle.

Diese Erklärungsart ist also außerdem, daß sie ganz ohne wissenschaftlichen Gehalt ist, nicht einmal der empirischen Anschaulichkeit fähig.

Aus der Kantischen Construction der Materie entwickelte sich zunächst eine höhere, gegen die materielle Betrachtung der Phänomene gerichtete Ansicht, die aber in allem, was sie positives dagegen aufstellt, selbst auf einem zu untergeordneten Standpunkt zurückblieb. Die beyden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung, wie sie Kant bestimmt, sind bloß formelle Factoren, durch Analysis gefundene Verstandesbegriffe, die von dem Leben und dem Wesen der Materie keine Ideen geben. Es kommt dazu, daß nach demselben die Verschiedenheit der Materie aus dem Verhältniß dieser Kräfte, das er als ein bloß arithmetisches kannte, einzusehen unmöglich ist. Die Nachfolger von Kant und die Phy-

ſiker, welche eine Anwendung ſeiner Lehren verſuchten, beſchränkten ſich in Anſehung der dynamiſchen Vorſtellung auf das bloß Negative, wie in Anſehung des Lichts, von dem ſie eine höhere Meynung ausgeſprochen zu haben glaubten, wenn ſie es nur überhaupt als immateriell bezeichneten, womit ſich dann übrigens jede andere mechaniſche Hypotheſe des Euler u. a. vertrug.

Der Irrthum, der allen dieſen Anſichten gemeinſchaftlich zu Grunde lag, iſt die Vorſtellung der Materie als reiner Realität: es mußte erſt die allgemeine Subject-Objectivität der Dinge und der Materie insbeſondere wiſſenſchaftlich hergeſtellt ſeyn, ehe man dieſe Formen, in denen ihr inneres Leben ſich ausdrückt, begreifen konnte.

Das Seyn jedes Dinges in der Identität als der allgemeinen Seele, und das Streben zur Wiedervereinigung mit ihr, wenn es aus der Einheit geſetzt iſt, iſt als allgemeiner Grund der lebendigen Erſcheinungen ſchon im Vorhergehenden angegeben. Die beſon-

dern Formen der Thätigkeit sind keine der Materie zufällige, sondern ursprünglich eingebohrne und nothwendige Formen. Denn wie die Einheit der Idee im Seyn zu drey Dimensionen sich ausbreitet, drückt auch das Leben und die Thätigkeit sich in demselben Typus und durch drey Formen aus, welche demnach dem Wesen der Materie so nothwendig als jene inhäriren. Durch diese Construction ist nicht allein gewiß, daß es nur diese drey Formen der lebendigen Bewegung der Körper giebt, sondern es ist auch für alle besondern Bestimmungen derselben das allgemeine Gesetz gefunden, aus dem sie als nothwendige eingesehen werden können.

Ich beschränke mich hier zunächst auf den chemischen Proceß, da die Wissenschaft seiner Erscheinungen zu einem besondern Zweig der Naturkenntniß gebildet worden ist.

Das Verhältniß der Physik zur Chemie hat sich in der neueren Zeit fast zu einer gänzlichen Unterordnung der ersten unter die letzte entschieden. Der Schlüssel zur Erklärung

aller Naturerscheinungen, auch der höheren Formen, des Magnetismus, der Electricität u. s. w. sollte in der Chemie gegeben seyn, und je mehr allmählich alle Naturerklärung auf diese zurückgebracht wurde; desto mehr verlor sie selbst die Mittel, ihre eigenen Erscheinungen zu begreifen. Noch von der Jugendzeit der Wissenschaft her, wo die Ahndung der innern Einheit aller Dinge dem menschlichen Geiste näher lag, hatte die jetzige Chemie einige bildliche Ausdrücke, wie Verwandtschaft u. a. behalten, die aber, weit entfernt Andeutungen einer Idee zu seyn, in ihr vielmehr nur Freystätten der Unwissenheit wurden. Das oberste Princip und die äusserste Gränze aller Erkenntniß wurde immer mehr das, was sich durch das Gewicht erkennen läßt, und jene der Natur eingebohrnen, in ihr waltenden Geister, welche die unvertilgbaren Qualitäten wirken, wurden selbst Materien, die in Gefäßen aufgefangen und eingesperrt werden konnten.

Ich läugne nicht, daß die neuere Che-

mit uns mit vielen Thatsachen bereichert hat, obgleich es immer wünschenswerth bleibt, daß diese neue Welt gleich anfangs durch ein höheres Organ entdeckt worden wäre, und die Einbildung lächerlich ist, in der Aneinanderreihung jener Thatsachen, die durch nichts als die unverständlichen Worte Stoff, Anziehung, u. s. w. zusammengehalten wird, eine Theorie erlangt zu haben, da man nicht einmal einen Begriff von Qualität, von Zusammensetzung, Zerlegung u. s. w. hatte.

Es mag vortheilhaft seyn, die Chemie von der Physik abgesondert zu behandeln: aber dann muß sie auch als bloße experimentirende Kunst, ohne allen Anspruch auf Wissenschaft, betrachtet werden. Die Construction der chemischen Erscheinungen gehört nicht einer besondern Scienz, sondern der allgemeinen und umfassenden Wissenschaft der Natur an, in der sie nicht außer dem Zusammenhang des Ganzen und als Phänomene von eigenthümlicher Gesetzmäßigkeit, sondern als

einzelne Erscheinungsweisen des allgemeinen Lebens der Natur erkannt werden.

Die Darstellung des allgemeinen dynamischen Processes, der im Weltsystem überhaupt und in Ansehung des Ganzen der Erde statt findet, ist im weitesten Sinn Meteorologie und in so fern ein Theil der physischen Astronomie, da auch die allgemeinen Veränderungen der Erde nur durch ihr Verhältniß zum allgemeinen Weltbau vollkommen gefaßt werden können.

Die Mechanik betreffend, von der ein großer Theil in die Physik aufgenommen worden ist, so gehört diese der angewandten Mathematik an; der allgemeine Typus ihrer Formen aber, welche nur die, rein objectiv ausgedrückten, gleichsam getödteten Formen des dynamischen Processes sind, ist ihr durch die Physik vorgezeichnet.

Das Gebiet der letztern in ihrer gewöhnlichen Absonderung beschränkt sich auf die Sphäre des allgemeinen Gegensatzes zwischen dem Licht und der Materie oder Schwere.

Die absolute Wissenschaft der Natur begreift in einem und demselben Ganzen sowol diese Erscheinungen der getrennten Einheit, als die der höheren, organischen Welt, durch deren Produkte die ganze Subject = Objectivirung, in ihren zwey Seiten zugleich, erscheint.

Dreyzehnte Vorlesung.

Ueber das Studium der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt.

Wie der Organismus, nach der ältesten Ansicht, nichts anderes als die Natur im Kleinen und in der vollkommensten Selbstanschauung ist, so muß auch die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur, wie in einen Brennpunkt zusammenbrechen und Eins machen. Fast zu jeder Zeit wurde die Kenntniß der allgemeinen Physik wenigstens als nothwendige Stufe und Zugang zu dem Heiligthum des organischen Lebens betrachtet. Aber welches wissenschaftliche Vorbild konnte die organische Naturlehre von der Physik entlehnen, die selbst ohne die allgemeine Idee der Natur, jene nur mit ihren eigenen Hypothesen beschweren und verunstalten konnte, wie es allgemein genug geschehen ist, seitdem die Schranken, wodurch man die allgemeine und die lebendige Natur von einander getrennt glaubte, mehr oder weniger durchbrochen wurden.

Der Enthusiasmus des Zeitalters für Chemie hat diese auch zum Erkenntnißgrund aller organischen Erscheinungen und das Leben selbst zu einem chemischen Proceß gemacht. Die Erklärungen der ersten Bildung des Lebendigen durch Wahlanziehung oder Krystallisation, der organischen Bewegungen und selbst der sogenannten Sinneswirkungen durch Mischungsveränderungen und Zersetzungen, gehen vortrefflich von statten, nur daß diejenigen, die sie machen, vorerst noch zu erklären haben, was denn Wahlanziehung und Mischungsveränderung selbst sey, eine Frage, welche beantworten zu können, sie sich ohne Zweifel bescheiden.

Mit dem bloßen Uebertragen, Anwenden von dem einen Theil der Naturwissenschaft auf den andern ist es nicht gethan: jeder ist in sich absolut, keiner von dem andern abzuleiten und alle können nur dadurch wahrhaft Eins werden, daß in jedem für sich das Besondere aus dem Allgemeinen und aus einer absoluten Gesetzmäßigkeit begriffen wird.

Daß nun erstens die Medicin allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden müsse, von welcher die sonst getrennten Theile derselben sämmtlich nur Zweige wären, und daß um ihr sowohl diesen Umfang und innere Einheit, als den Rang einer Wissenschaft zu geben, die ersten Grundsätze, auf denen sie ruht, nicht empirisch oder hypothetisch, sondern durch sich selbst gewiß und philosophisch seyn müssen: dies ist zwar seit einiger Zeit allgemeiner gefühlt und anerkannt worden, als es in Ansehung der übrigen Theile der Naturlehre der Fall ist. Aber auch hier sollte die Philosophie vorerst kein weiteres Geschäft haben, als in die vorhandene und gegebene Mannichfaltigkeit die äußere formale Einheit zu bringen und den Aerzten, deren Wissenschaft durch Dichter und Philosophen seit geraumer Zeit zweydeutig geworden war, wieder einen guten Namen zu machen. Wenn Browns Lehre durch nichts ausgezeichnet wäre, als durch die Reinheit von empirischen Erklärungen und Hypothesen, die Aner-

kennung und Durchführung des großen Grundsatzes der bloß quantitativen Verschiedenheit aller Erscheinungen, und die Consequenz, mit der sie aus Einem ersten Princip folgert, ohne sich etwas anderes zugeben zu lassen, oder je von der Bahn der Wissenschaft abzuschweifen: so wäre ihr Urheber schon dadurch einzig in der bisherigen Geschichte der Medicin und der Schöpfer einer neuen Welt auf diesem Gebiet des Wissens. Es ist wahr, er bleibt bey dem Begriff der Erregbarkeit stehen und hat von diesem selbst keine wissenschaftliche Erkenntniß, aber er verweigert zugleich alle empirische Erklärung davon und warnt, sich nicht auf die ungewisse Untersuchung der Ursachen, das Verderben der Philosophie, einzulassen. Ohne Zweifel hat er damit nicht geläugnet, daß es eine höhere Sphäre des Wissens gebe, in welcher jener Begriff selbst wieder als ein abzuleitender eintreten und aus höheren eben so construirt werden könne, wie er selbst aus ihm die abgeleiteten Formen der Krankheit hervorgehen läßt.

Der Begriff der Erregbarkeit ist ein bloßer Verstandesbegriff, wodurch zwar das einzelne organische Ding, aber nicht das Wesen des Organismus bestimmt ist. Denn das Absolut-Ideale, welches in ihm ganz objectiv und subjectiv zugleich, als Leib und als Seele erscheint, ist an sich außer aller Bestimmbarkeit; das einzelne Ding aber, der organische Leib, den es sich als Tempel erbaut, ist durch äußere Dinge bestimmbar und nothwendig bestimmt. Da nun jenes über die Einheit der Form und des Wesens im Organismus wacht, als in welcher allein dieser das Symbol von ihm ist, so wird es durch jede Bestimmung von außen, wodurch die erste verändert wird, zur Wiederherstellung und demnach zum Handeln bestimmt. Es ist also immer nur indirect, nämlich durch Veränderung der äußern Bedingungen des Lebens, niemals aber an sich selbst bestimmbar.

Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subject-Objectivirung ist,

ist, daß die Materie, welche auf der tiefe-ren Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden (und weil beyde, vereinigt, sich nur als Attribute von Einem und demselben verhalten können) bloßes Accidens des An-sich des Organismus und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Akt der Umwandlung der Subjectivität in die Objectivität kann die Objectivität oder die Materie nur Accidens seyn, dem die Subjectivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt und als bloß relativ-Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidens als vollkommen Eins und, wie in dem absoluten Akt der Subject-Objectivirung, in Eins gebildet darstellt.

Dieses Princip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntniß des Wesens, sondern auch der einzelnen Function des Organismus, deren Typus mit

dem allgemeinen der lebendigen Bewegungen derselbe seyn muß, nur daß die Formen, wie gesagt, mit der Materie selbst Eins sind und ganz in sie übergehen. Wenn man alle Versuche der Empirie, diese Functionen sowohl überhaupt, als ihren besondern Bestimmungen nach zu erklären, durchgeht, so findet sich auch nicht in Einer derselben eine Spur des Gedankens, sie als allgemeine und nothwendige Formen zu fassen. Die zufällige Existenz unwägbarer Flüssigkeiten in der Natur, für welche eben so zufälligerweise in der Conformation des Organismus gewisse Bedingungen der Anziehung, der Zusammensetzung und Zerlegung gegeben sind, ist auch hier das letzte trostlose Asyl der Unwissenheit. Und dennoch ist selbst mit diesen Annahmen noch keine Erklärung dahin gelangt, irgend eine organische Bewegung z. B. der Contraction auch nur von Seiten ihres Mechanismus begreiflich zu machen. Man fiel zwar sehr frühzeitig auf die Analogie zwischen diesen Erscheinungen und denen der Elektricität: aber da man diese selbst nicht als all=

gemeine, sondern nur als besondere Form kannte und auch keinen Begriff von Potenzen in der Natur hatte, so wurden die ersten, anstatt mit dem andern auf die gleiche Stufe, wenn nicht auf die höhere, gesetzt zu werden, vielmehr von ihnen abgeleitet und als bloße Wirkungen von ihnen begriffen: wobey, auch das elektrische Wesen als Thätigkeitsprincip zugegeben, den eigenthümlichen Typus der Zusammenziehung zu erklären, noch neue Hypothesen erfodert wurden.

Die Formen der Bewegung, welche in der anorgischen Natur schon durch Magnetismus, Elektricität und chemischen Proceß ausgedrückt sind, sind allgemeine Formen, die in den letzteren selbst bloß auf eine besondere Weise erscheinen. In ihrer Gestalt als Magnetismus u. s. w. stellen sie sich als bloße von der Substanz der Materie verschiedene Accidenzen dar. In der höheren Gestalt, welche sie durch den Organismus erhalten, sind sie Formen, die zugleich das Wesen der Materie selbst sind.

Für die körperlichen Dinge, deren Be-

griff bloß der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aller als Licht außer ihnen: im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst und in gleichem Verhältniß wird auch die zuvor als Substanz angeschaute Materie ganz als Accidenz gesetzt.

Entweder ist nun das ideelle Princip der Materie nur für die erste Dimension verbunden: in diesem Fall ist jene auch nur für die letztere als Dimension des In = sich = selbst= Seyns von der Form durchdrungen und mit ihr Eins: das organische Wesen enthält bloß die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt: so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seyns in andern Dingen ist, als Accidens gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In dem ersten Verhältniß, welches das der Reproduction

ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beyde auf das Individuum beschränkt und dadurch selbst eins: in dem andern, welches das der selbstständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge: Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in Ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche, gesetzt seyn sollen. Wenn aber die beyden vorhergehenden Verhältnisse in dem höhern verknüpft werden und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbige fällt, worein jene, so ist damit die höchste Function des ganzen Organismus gesetzt; die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Accidens des Wesens, des Idealen, welches an sich productiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal zugleich sinnlich-producirend, also anschauend ist.

Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstbeschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden

Wesen dieses ewige Produciren selbst erkennbar gemacht und objectiv geworden. Es bedarf kaum des Beweises, daß in diesem höheren Gebiet der organischen Natur, wo der ihr eingebohrne Geist seine Schranken durchbricht, jede Erklärung, die sich auf die gemeinen Vorstellungen von der Materie stützt, so wie alle Hypothesen, durch welche die untergeordneten Erscheinungen noch nothdürftig begreiflich gemacht werden, völlig unzureichend werden: weßhalb auch die Empirie dieses Gebiet allmählich ganz geräumt, und sich theils hinter die Vorstellungen des Dualismus, theils in die Theologie zurückgezogen hat.

Nach Erkenntniß der organischen Functionen in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Formen, ist die der Gesetze, nach welchen ihr Verhältniß unter einander, sowohl im Individuum als in der gesammten Welt der Organisationen bestimmt ist, die erste und wichtigste.

Das Individuum ist in Ansehung desselben auf eine gewisse Gränze eingeschränkt,

welche nicht überschritten werden kann, ohne sein Bestehen als Product unmöglich zu machen: es ist dadurch der Krankheit unterworfen. Die Construction dieses Zustandes ist ein nothwendiger Theil der allgemeinen organischen Naturlehre, und von dem, was man Physiologie genannt hat, nicht zu trennen. In der größten Allgemeinheit kann sie vollkommen aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung des Gleichgewichtes beyder geführt werden: die besondern Formen und Erscheinungen der Krankheit aber sind allein aus dem veränderten Verhältniß der drey Grundformen der organischen Thätigkeit erkennbar. Es giebt ein doppeltes Verhältniß des Organismus, wovon ich das erste das natürliche nennen möchte, weil es, als ein rein quantitatives der innern Factoren des Lebens, zugleich ein Verhältniß zu der Natur und den äußern Dingen ist. Das andere, welches ein Verhältniß der beyden Factoren in Bezug auf die Dimensionen ist, und die Vollkommenheit bezeichnet, in welcher der Organismus

Bild des Universum, Ausdruck des Absoluten ist, nenne ich das göttliche Verhältniß. Brown hat allein auf das erste als das vornehmste für die medicinische Kunst reflectirt, aber deshalb das andere nicht positiv ausgeschlossen, dessen Gesetze allein den Arzt die Gründe der Formen, den ersten und hauptsächlichsten Sitz des Misverhältnisses lehren, ihn in der Wahl der Mittel leiten, und über das, was der Mangel an Abstraction das Specifische in der Wirkung der letztern sowohl als in den Erscheinungen der Krankheit genannt hat, verständigen. Daß nach dieser Ansicht auch die Lehre von den Arzneymitteln keine eigene Scienz, sondern nur ein Element der allgemeinen Wissenschaft der organischen Natur sey, versteht sich von selbst.

Ich müßte nur das, von würdigen Männern, vielfach Gesagte wiederholen, wenn ich beweisen wollte, daß die Wissenschaft der Medicin in diesem Sinne nicht nur überhaupt philosophische Bildung des Geistes, sondern auch Grundsätze der Philosophie voraussetze: und,

wenn es zur Ueberzeugung von dieser Wahrheit für die Verständigen noch etwas außer den allgemeinen Gründen bedürfte, wären es folgende Betrachtungen: daß in Ansehung dieses Gegenstandes das Experiment, die einzig mögliche Art der Construction für die Empirie, an sich unmöglich ist, daß alle angebliche medicinische Erfahrung ihrer Natur nach zweydeutig ist, und mittelst derselben über Werth oder Unwerth einer Lehre niemals entschieden werden kann, weil in jedem Fall die Möglichkeit bleibt, daß sie falsch angewendet worden; daß in diesem Theile des Wissens, wenn in irgend einem andern, die Erfahrung erst durch die Theorie möglich gemacht werde, wie die durch die Erregungstheorie gänzlich veränderte Ansicht aller vergangenen Erfahrung hinlänglich beurkundet. Zum Ueberfluß könnte man sich auf die Werke und Hervorbringungen derjenigen berufen, die ohne den geringsten Begriff oder einige Wissenschaft erster Grundsätze durch die Macht der Zeit getrieben die neue Lehre, obgleich sie ihnen unverständlich ist, dennoch in

Schriften oder Lehrvorträgen behaupten wollen, und selbst den Schülern lächerlich werden, indem sie das Unvereinbare und Widersprechende damit zu vereinen suchen, auch das Wissenschaftliche wie einen historischen Gegenstand behandeln, und da sie von Beweisen reden, doch immer nur zu erzählen vermögen: auf die man anwenden möchte, was zu seiner Zeit Galenus von dem großen Haufen der Aerzte gesagt hat: So ungeübt und ungebildet und dabey so frech und schnell im Beweisen, wenn sie schon nicht wissen, was ein Beweis ist — wie soll man mit diesen vernunftlosen Wesen noch länger streiten und seine Zeit an ihren Erbärmlichkeiten verlieren!

Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Production der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen, und es ist offenbar, daß

die Medicin erst dann in die allgemeine orga=
nische Naturlehre vollkommen sich auflösen
wird, wenn sie die Geschlechter der Krankhei=
ten, dieser idealen Organismen, mit der glei=
chen Bestimmtheit, wie die ächte Naturge=
schichte die Geschlechter der realen Organismen
construirt, wo denn beyde nothwendig als sich
entsprechend erscheinen müssen.

Aber was kann die historische Construc=
tion der Organismen, welche den schaffenden
Geist durch seine Labyrinthe verfolgt, anders
leiten, als die Form der äußern Bildung, da
kraft des ewigen Gesetzes der Subject=Objecti=
virung das Aeußere in der ganzen Natur Aus=
druck und Symbol des Inneren ist; und sich
eben so regelmäßig und bestimmt wie dieses ver=
ändert?

Die Denkmäler einer wahren Geschichte
der organisch=zeugenden Natur sind also die
sichtbaren Formen lebendiger Bildungen, von
der Pflanze bis zum Gipfel des Thiers, deren
Kenntniß man bisher, in einseitigem Sinne,
als vergleichende Anatomie bezeichnet hat. Zwar

leidet es keinen Zweifel, daß in dieser Art des Wissens Vergleichung das erste leitende Princip ist: aber nicht Vergleichung mit irgend einem empirischen Vorbild, am wenigsten mit der menschlichen Bildung, welche als die vollendetste nach einer Richtung zugleich an der Gränze der Organisation steht. Die erste Beschränkung der Anatomie überhaupt auf die des menschlichen Körpers hatte zwar in dem Gebrauch, der von derselben in der Arzneykunst beabsichtigt wurde, einen sehr einleuchtenden Grund, war aber der Wissenschaft selbst in keinem Betracht vortheilhaft. Nicht nur weil die menschliche Organisation so verborgen ist, daß um der Anatomie derselben auch nur diejenige Vollkommenheit zu geben, die sie jetzt hat, die Vergleichung mit andern Organisationen nothwendig war, sondern auch, weil sie, durch ihre Potenzirtheit selbst, den Gesichtspunkt für die übrigen verrückt und die Erhebung zu einfachen und allgemeinen Ansichten erschwert. Die Unmöglichkeit, über die Gründe einer so verwickelten Bildung im Einzelnen die geringste Re-

chenschaft abzulegen, nachdem man sich selbst den Weg dazu versperrt hatte, führte die Trennung der Anatomie und Physiologie, die sich beyde wie Aeußeres und Inneres entsprechen müßten, und jene ganz mechanische Art des Vortrags herbey, der in den meisten Lehrbüchern und auf Academieen der herrschende ist.

Der Anatom, welcher seine Wissenschaft zugleich als Naturforscher und im allgemeinen Geiste behandeln wollte, müßte zuvörderst erkennen, daß es einer Abstraction, einer Erhebung über die gemeine Ansicht bedarf, um die wirklichen Formen auch nur historisch wahr auszusprechen. Er begreife das Symbolische aller Gestalten und daß auch in dem Besondern immer eine allgemeine Form, wie in dem Aeußern ein innerer Typus ausgedrückt ist. Er frage nicht, wozu dient dieses oder jenes Organ? sondern wie ist es entstanden? und zeige die reine Nothwendigkeit seiner Formation. Je allgemeiner, je weniger auf den besondern Fall eingerichtet die Ansichten sind, aus denen er die Genesis der Formen herleitet, desto eher wird er die

unaussprechliche Naivetät der Natur in so vielen ihrer Bildungen erreichen und fassen. Am wenigsten wolle er, indem er die Weisheit und Vernunft Gottes zu bewundern meynt, seine eigene Unweisheit und Unvernunft zu bewundern geben.

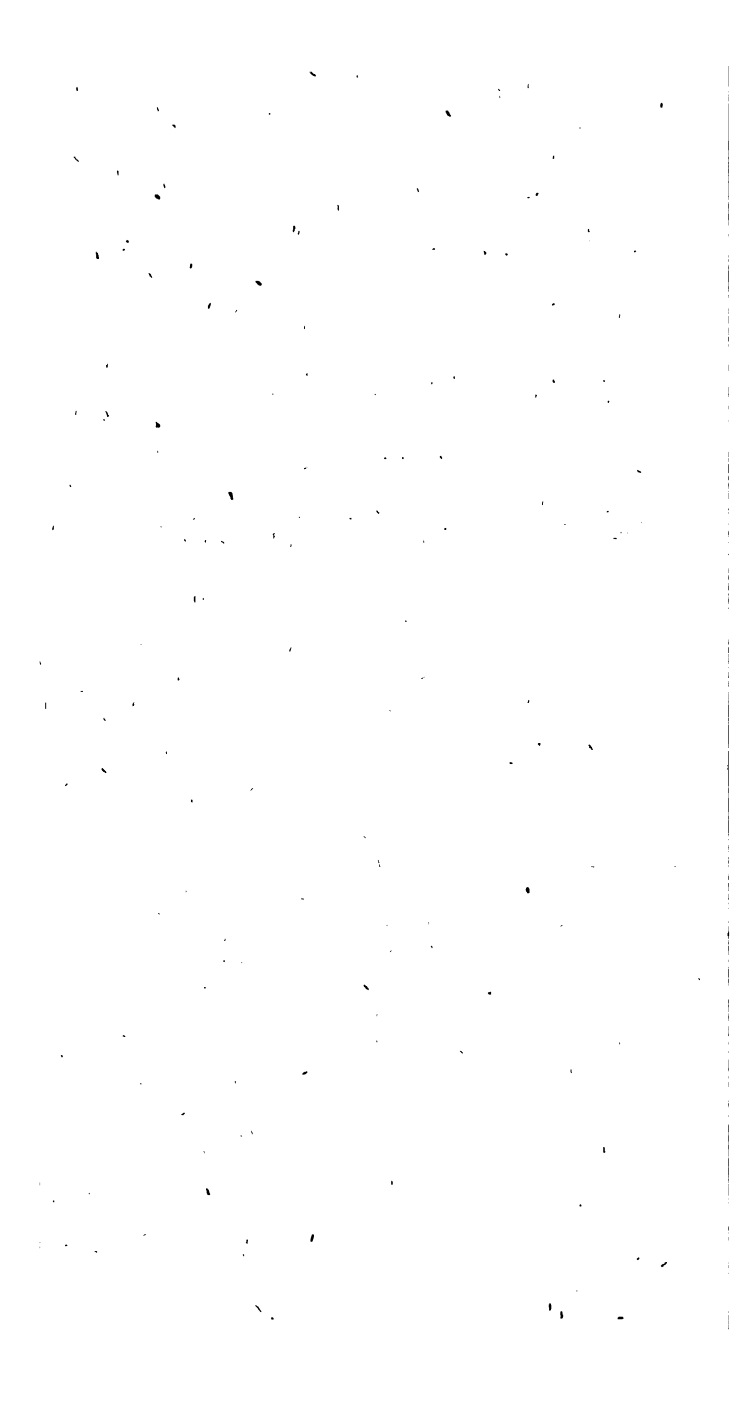
Beständig sey in ihm die Idee von der Einheit und inneren Verwandtschaft aller Organisationen, der Abstammung von Einem Urbild, dessen Objectives allein veränderlich, das Subjective aber unveränderlich ist: und jene darzustellen, halte er für sein einziges wahres Geschäft. Er bemühe sich vor allem um das Gesetz, nach welchem jene Veränderlichkeit statt findet: er wird erkennen: daß, weil das Urbild an sich immer dasselbige bleibt, auch das, wodurch es ausgedrückt wird, nur der Form nach veränderlich seyn könne, daß also eine gleiche Summe von Realität in allen Organisationen verwendet und nur verschiedentlich genutzt wird: daß eine Ersetzung des Zurückstehens der einen Form durch das Hervortreten der andern und des Uebergewichts von dieser durch das Zurück-

drängen von jener statt habe. Er wird sich aus Vernunft und Erfahrung einen Schematismus aller inneren und äußern Dimensionen entwerfen, in welche sich der productive Trieb werfen kann: wodurch er für die Einbildungskraft ein Prototyp aller Organisationen gewinnt, das in seinen äußersten Gränzen unbeweglich, innerhalb derselben aber der größten Freyheit der Bewegung fähig ist.

Die historische Construction der organischen Natur würde, in sich vollendet, die reale und objective Seite der allgemeinen Wissenschaft derselben zum vollkommenen Ausdruck der Ideen in dieser und dadurch mit ihr selbst wahrhaft Eins machen.

Vierzehnte Vorlesung.

Ueber Wissenschaft der Kunst, in Bezug auf das academische Studium.



Wissenschaft der Kunst kann vorerst die historische Construction derselben bedeuten. In diesem Sinne fodert sie als äußere Bedingung nothwendig unmittelbare Anschauung der vorhandenen Denkmäler. Da diese in Ansehung der Werke der Dichtkunst allgemein möglich ist, wird auch jene in der angegebenen Beziehung, als Philologie, ausdrücklich unter die Gegenstände des academischen Vortrags gezählt. Demungeachtet wird auf Universitäten nichts seltener gelehrt als Philologie in dem zuvor bestimmten Sinne, welches nicht zu verwundern, da jene eben so sehr Kunst ist, wie die Poesie und der Philologe nicht minder als der Dichter gebohren wird.

Noch viel weniger also ist die Idee einer historischen Construction der Werke bildender Kunst auf Universitäten zu suchen, da sie der unmittelbaren Anschauung derselben beraubt sind, und wo etwa auch Ehrenhalber, mit Un-

terstützung einer reichen Bibliothek, solche Vorträge versucht werden, schränken sie sich von selbst auf die bloß gelehrte Kenntniß der Kunstgeschichte ein.

Universitäten sind nicht Kunstschulen. Noch weniger also kann die Wissenschaft derselben in praktischer oder technischer Absicht auf ihnen gelehrt werden.

Es bleibt also nur die ganz speculative übrig, welche nicht auf Ausbildung der empirischen, sondern der intellectuellen Anschauung der Kunst gerichtet wäre. Aber eben hiemit wird die Voraussetzung einer philosophischen Construction der letztern gemacht, gegen welche sich von Seiten der Philosophie, wie der Kunst, bedeutende Zweifel erheben.

Sollte zuvörderst der Philosoph, dessen intellectuelle Anschauung allein auf die, sinnlichen Augen verborgene und unerreichbare, nur dem Geiste zugängliche Wahrheit gerichtet seyn soll, sich mit der Wissenschaft der Kunst befassen, welche nur die Hervorbringung des schönen Scheins zur Absicht hat, und entweder bloß

die täuschenden Nachbilder von jener zeigt oder ganz sinnlich ist, wie sie der größte Theil der Menschen begreift, der sie als Sinnenreiz, als Erholung, Abspannung des durch ernstere Geschäfte ermüdeten Geistes ansieht, als angenehme Erregung, die vor jeder andern nur das voraus hat, daß sie durch ein zarteres Medium geschieht, wodurch sie aber für das Urtheil des Philosophen, außer dem, daß er sie als eine Wirkung des sinnlichen Triebes betrachten muß, nur das noch verwerflichere Gepräge der Verderbniß und der Civilisation erhalten kann. Nach dieser Vorstellung derselben könnte Philosophie sich von der schlaffen Sinnlichkeit, welche die Kunst sich wegen dieser Beziehung gefallen läßt, nur durch absolute Verdammung derselben unterscheiden.

Ich rede von einer heiligeren Kunst, derjenigen, welche, nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkündigerin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist, von der ungebohrnen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine

Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge eben so verborgen und unzugänglich ist, als die der gleichen Wahrheit. Nichts von dem, was der gemeinere Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen: sie ist ihm eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur so fern sie als solche dargethan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn.

„Aber hat nicht selbst der göttliche Plato in seiner Republik die nachahmende Kunst verdammt, die Poeten aus seinem Vernunftstaat verbannt, nicht nur als unnütze, sondern als verderbliche Glieder, und kann irgend eine Autorität beweisender für die Unverträglichkeit der Poesie und Philosophie seyn, als dieses Urtheil des Königes der Philosophen?"

Es ist wesentlich, den bestimmten Standpunkt zu erkennen, aus welchem Plato jenes Urtheil über die Dichter spricht: denn wenn irgend ein Philosoph die Absonderung der Standpunkte beobachtet hat, ist es dieser, und ohne jene Unterscheidung würde es, wie überall, so

hier insbesondere, unmöglich seyn, seinen beziehungsreichen Sinn zu fassen, oder die Widersprüche seiner Werke über denselbigen Gegenstand zu vereinigen. Wir müssen uns vorerst entschließen, die höhere Philosophie und die des Plato insbesondere als den entschiedenen Gegensatz in der griechischen Bildung, nicht nur in Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der Religion, sondern auch auf die objectiven und durchaus realen Formen des Staates zu denken. Ob nun in einem ganz idealen und gleichsam innerlichen Staat, wie der Platonische, von der Poesie auf andere Weise die Rede seyn könne, und jene Beschränkung, die er ihr auferlegt, nicht eine nothwendige sey? die Beantwortung dieser Frage würde uns hier zu weit führen. Jener Gegensatz aller öffentlichen Formen gegen die Philosophie mußte nothwendig eine gleiche Entgegensetzung der letztern gegen die erstere hervorbringen, wovon Plato weder das früheste noch das einzige Beyspiel ist. Von Pythagoras an und noch weiter zurück, bis auf Plato herab, erkennt sich die

Philosophie selbst als eine exotische Pflanze im griechischen Boden, ein Gefühl, das schon in dem allgemeinen Trieb sich ausdrückte, welcher diejenigen, die entweder durch die Weisheit früherer Philosophen oder die Mysterien in höhere Lehren eingeweiht waren, nach dem Mutterland der Ideen, dem Orient, führte.

Aber auch abgesehen von dieser bloß historischen, nicht philosophischen, Entgegensetzung, die letztere vielmehr zugegeben, was ist Plato's Verwerfung der Dichtkunst, verglichen insbesondere mit dem, was er in andern Werken zum Lob der enthusiastischen Poesie sagt, anders, als Polemik gegen den poetischen Realismus, eine Vorahnung der späteren Richtung des Geistes überhaupt und der Poesie insbesondere? Am wenigsten könnte jenes Urtheil gegen die christliche Poesie geltend gemacht werden, welche im Ganzen eben so bestimmt den Charakter des Unendlichen trägt, wie die antike im Ganzen den des Endlichen. Daß wir die Gränzen, welche die letztere hat, genauer bestimmen können, als Plato, der ih-

ren Gegensatz nicht kannte, daß wir eben deswegen uns zu einer umfassenderen Idee und Construction der Poesie als er erheben und das, was er als das Verwerfliche der Poesie seiner Zeit betrachtete, nur als die schöne Schranke derselben bezeichnen, verdanken wir der Erfahrung der späteren Zeit und sehen als Erfüllung, was Plato weissagend vermißte. Die christliche Religion und mit ihr der aufs Intellectuelle gerichtete Sinn, der in der alten Poesie weder seine vollkommene Befriedigung, noch selbst die Mittel der Darstellung finden konnte, hat sich eine eigene Poesie und Kunst geschaffen, in der er sie findet, dadurch sind die Bedingungen der vollständigen und ganz objectiven Ansicht der Kunst, auch der antiken, gegeben.

Es erhellt hieraus, daß die Construction derselben ein würdiger Gegenstand nicht nur überhaupt des Philosophen, sondern auch insbesondere des christlichen Philosophen sey, der sich ein eigenes Geschäft daraus zu machen hat, das Universum derselben zu ermessen und darzustellen.

Aber ist, um die andere Seite dieses Gegenstandes herauszukehren, seinerseits nun der Philosoph geeignet, das Wesen der Kunst zu durchdringen und mit Wahrheit darzustellen?

„Wer kann, so höre ich fragen, von jenem göttlichen Princip, das den Künstler treibt, jenem geistigen Hauch, der seine Werke beseelt, würdig reden, als wer selbst von dieser heiligen Flamme ergriffen ist? Kann man versuchen, dasjenige der Construction zu unterwerfen, was eben so unbegreiflich in seinem Ursprung, als wundervoll in seinen Wirkungen ist? Kann man das unter Gesetze bringen und bestimmen wollen, dessen Wesen es ist, kein Gesetz als sich selbst anzuerkennen? Oder ist nicht das Genie durch Begriffe so wenig zu fassen, als es durch Gesetze erschaffen werden kann? Wer wagt es, noch über das hinaus einen Gedanken haben zu wollen, was offenbar das Freyeste, das Absoluteste ist im ganzen Universum, wer über die letzten Gränzen hinaus seinen Gesichtskreis zu erweitern, um dort neue Gränzen zu stecken?"

So könnte ein gewisser Enthusiasmus reden, der die Kunst nur in ihren Wirkungen aufgefaßt hätte, und weder sie selbst wahrhaft noch die Stelle kennte, welche der Philosophie im Universum angewiesen ist. Denn auch angenommen, daß die Kunst aus nichts höherem begreiflich sey, so ist doch so durchgreifend, so allwaltend das Gesetz des Universum, daß alles, was in ihm begriffen ist, in einem andern sein Vorbild oder Gegenbild habe, so absolut die Form der allgemeinen Entgegenstellung des Realen und Idealen, daß auch auf der letzten Gränze des Unendlichen und Endlichen, da wo die Gegensätze der Erscheinung in die reinste Absolutheit verschwinden, dasselbe Verhältniß seine Rechte behauptet und in der letzten Potenz wiederkehrt. Dieses Verhältniß ist das der Philosophie und der Kunst.

Die letztere, obgleich ganz absolut, vollkommene In = Eins = Bildung des Realen und Idealen verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die

reine Identität auf und nichts desto weniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beyde begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild. Dies ist der Grund, daß in das Innere der Kunst wissenschaftlich kein Sinn tiefer eindringen kann, als der der Philosophie, ja daß der Philosoph in dem Wesen der Kunst so gar klarer, als der Künstler selbst zu sehen vermag. In so fern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, in so fern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne.

Der Künstler, da in ihm dasselbe Princip objectiv ist, was sich in dem Philosophen subjectiv reflectirt, verhält sich darum auch zu

jenem nicht subjectiv oder bewußt, nicht als ob er nicht gleichfalls durch einen höheren Reflex sich desselben bewußt werden könnte: aber dies ist er nicht in der Qualität des Künstlers. Als solcher ist er von jenem Princip getrieben und besitzt es eben darum selbst nicht; wenn er es mit demselben zum idealen Reflex bringt, so erhebt er sich eben dadurch als Künstler zu einer höheren Potenz, verhält sich aber als solcher auch in dieser stets objectiv: das Subjective in ihm tritt wieder zum Objectiven, wie im Philosophen stets das Objective ins Subjective aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie der innern Identität mit der Kunst ungeachtet doch immer und nothwendig Wissenschaft d. h. ideal, die Kunst immer und nothwendig Kunst d. h. real.

Wie also der Philosoph die Kunst sogar bis zu der geheimen Urquelle und in die erste Werkstätte ihrer Hervorbringungen selbst verfolgen könne, ist nur vom rein objectiven Standpunkt, oder von dem einer Philosophie aus, die nicht im Idealen zu der gleichen Höhe mit

der Kunst im Realen geht, unbegreiflich. Diejenigen Regeln, die das Genie abwerfen kann, sind solche, welche ein bloß mechanischer Verstand vorschreibt; das Genie ist autonomisch, nur der fremden Gesetzgebung entzieht es sich, nicht der eigenen, denn es ist nur Genie, sofern es die höchste Gesetzmäßigkeit ist; aber eben diese absolute Gesetzgebung erkennt die Philosophie in ihm, welche nicht allein selbst autonomisch ist, sondern auch zum Princip aller Autonomie vordringt. Zu jeder Zeit hat man daher gesehen, daß die wahren Künstler still, einfach, groß und nothwendig sind in ihrer Art, wie die Natur. Jener Enthusiasmus, der in ihnen nichts erblickt, als das von Regeln freye Genie, entsteht selbst erst durch die Reflexion, die von dem Genie nur die negative Seite erkennt, es ist ein Enthusiasmus der zweyten Hand, nicht der, welcher den Künstler beseelt und der in einer gottähnlichen Freyheit zugleich die reinste und höchste Nothwendigkeit ist.

Allein wenn nun der Philosoph auch am ehesten das Unbegreifliche der Kunst darzustel-

ken, das Absolute in ihr zu erkennen fähig ist; wird er eben so geschickt seyn, das Begreifliche in ihr zu begreifen und durch Gesetze zu bestimmen? Ich meyne die technische Seite der Kunst: wird sich die Philosophie zu dem Empirischen der Ausführung und der Mittel und Bedingungen derselben herablassen können?

Die Philosophie, die ganz allein mit Ideen sich beschäftigt, hat in Ansehung des Empirischen der Kunst nur die allgemeinen Gesetze der Erscheinung, und auch diese nur in der Form der Ideen aufzuzeigen: denn die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind. So weit also jene allgemein und aus dem Universum an und für sich eingesehen werden können, ist ihre Darstellung ein nothwendiger Theil der Philosophie der Kunst, nicht aber in so fern sie Regeln der Ausführung und Kunstausübung enthält. Denn überhaupt ist Philosophie der Kunst Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Nur die Theorie bezieht sich unmittelbar auf das Besondere oder einen Zweck, und ist das, wornach eine Sache empirisch zu Stande gebracht werden kann. Die

Philosophie dagegen ist durchaus unbedingt ohne Zweck außer sich. Wenn man auch darauf sich berufen wollte, daß das Technische der Kunst dasjenige ist, wodurch sie den Schein der Wahrheit erhält, was also dem Philosophen anheim fallen könnte, so ist diese Wahrheit doch bloß empirisch: diejenige, welche der Philosoph in ihr erkennen und darstellen soll, ist höherer Art, und mit der absoluten Schönheit Eins und dasselbe, die Wahrheit der Ideen.

Der Zustand des Widerspruchs und der Entzweyung, auch über die ersten Begriffe, worinn sich das Kunsturtheil nothwendig in einem Zeitalter befindet, welches die versiegten Quellen derselben durch die Reflexion wieder öffnen will, macht es doppelt wünschenswürdig, daß die absolute Ansicht der Kunst auch in Bezug auf die Formen, in denen sich diese ausdrückt, auf wissenschaftliche Art, von den ersten Grundsätzen aus, durchgeführt würde, da, so lange dies nicht geschehen ist, im Urtheil wie in der Foderung, neben dem, was an sich gemein und platt ist, auch das Beschränkte, das Einseitige, das Grillenhafte bestehen kann.

Die Construction der Kunst in jeder ihrer bestimmten Formen bis ins Concrete herab führt von selbst zur Bestimmung derselben durch Bedingungen der Zeit und geht also dadurch in die historische Construction über. An der vollständigen Möglichkeit einer solchen und Ausdehnung auf die ganze Geschichte der Kunst ist um so weniger zu zweifeln, nachdem der allgemeine Dualismus des Universum, in dem Gegensatz der antiken und modernen Kunst, auch in diesem Gebiet dargestellt und auf die bedeutendste Weise, theils durch das Organ der Poesie selbst, theils durch die Kritik geltend gemacht worden ist. Da Construction allgemein Aufhebung von Gegensätzen ist, und die, welche in Ansehung der Kunst durch ihre Zeitabhängigkeit gesetzt sind, wie die Zeit selbst, unwesentlich und bloß formell seyn müssen, so wird die wissenschaftliche Construction in der Darstellung der gemeinschaftlichen Einheit bestehen, aus der jene ausgeflossen sind und sich eben dadurch über sie zum umfassenderen Standpunkt erheben.

Eine solche Construction der Kunst ist allerdings mit nichts von dem zu vergleichen,

was bis auf die gegenwärtige Zeit unter dem Namen von Aesthetik, Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, oder irgend einem andern existirt hat. In den allgemeinsten Grundsätzen des ersten Urhebers jener Bezeichnung lag wenigstens noch die Spur der Idee des Schönen, als des in der concreten und abgebildeten Welt erscheinenden Urbildlichen. Seit der Zeit erhielt diese eine immer bestimmtere Abhängigkeit vom Sittlichen und Nützlichen: so wie in den psychologischen Theorieen ihre Erscheinungen ohngefähr gleich den Gespenster-Geschichten oder anderm Aberglauben wegerklärt worden, bis der hierauf folgende Kantische Formalismus zwar eine neue und höhere Ansicht, mit dieser aber eine Menge kunstleerer Kunstlehren gebohren hat.

Die Samen einer ächten Wissenschaft der Kunst, welche treffliche Geister seitdem ausgestreut haben, sind noch nicht zum wissenschaftlichen Ganzen gebildet, das sie jedoch erwarten lassen. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft, wie in einem magischen und symbolischen Spiegel

schaut; sie ist ihm als Wissenschaft an und für sich wichtig, wie es z. B. die Naturphilosophie ist, als Construction der merkwürdigsten aller Produkte und Erscheinungen, oder Construction einer eben so in sich geschlossenen und vollendeten Welt, als es die Natur ist. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.

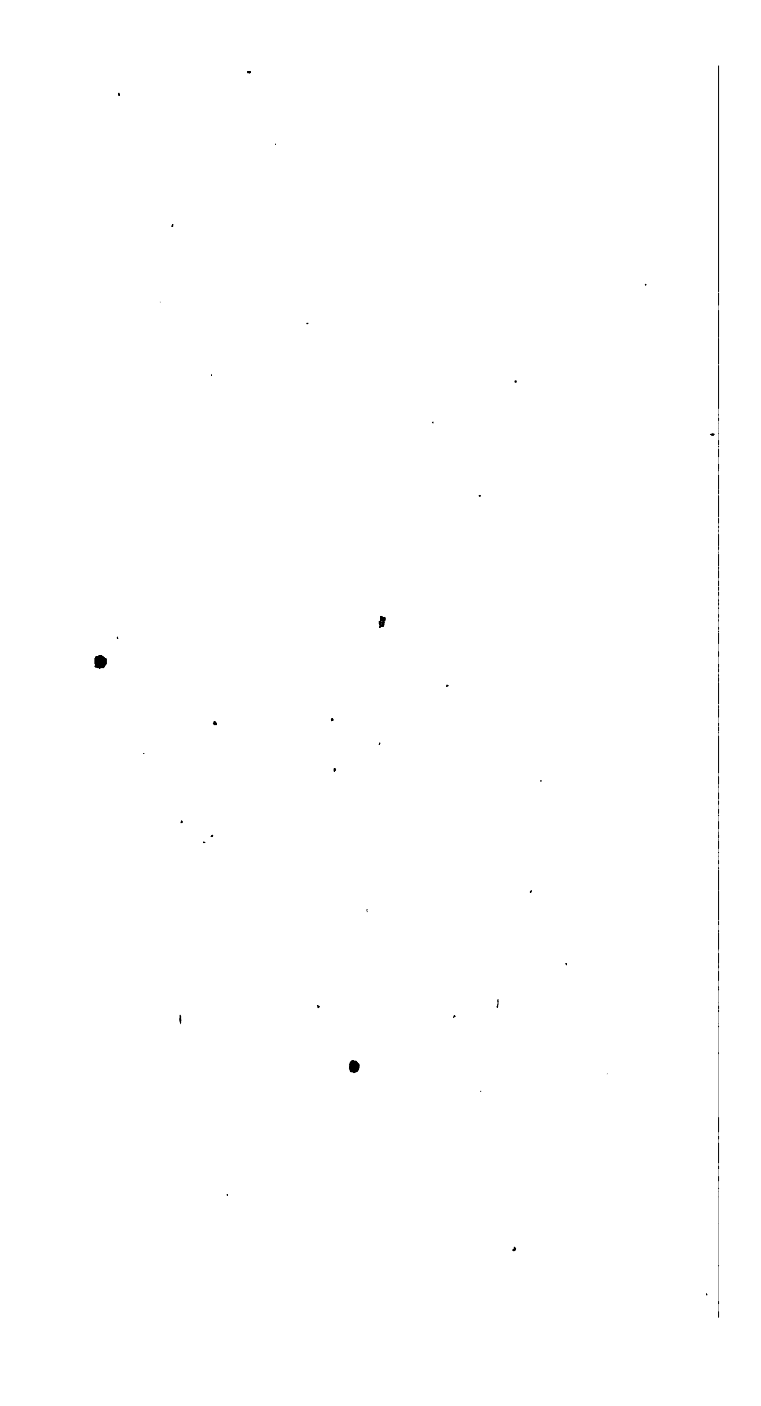
Der innige Bund, welcher die Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der andern Seite, die letztere zu einer wahrhaft objectiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem ächten Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit.

Endlich gereicht es demjenigen, der unmittelbar oder mittelbar Antheil an der Staatsverwaltung hat, zu nicht geringer Schande,

weder überhaupt für die Kunst empfänglich zu seyn, noch eine wahre Kenntniß von ihr zu haben. Denn wie Fürsten und Gewalthaber nichts mehr ehrt, als die Künste zu schätzen, ihre Werke zu achten und durch Aufmunterung hervorzurufen: so gewährt dagegen nichts einen traurigern und für sie schimpflichern Anblick, als wenn diejenigen, welche die Mittel haben, diese zu ihrem höchsten Flor zu befördern, dieselben an Geschmacklosigkeit, Barbarey oder einschmeichelnde Niedrigkeit verschwenden. Wenn es auch nicht allgemein eingesehen werden könnte, daß die Kunst ein nothwendiger und integranter Theil einer nach Ideen entworfenen Staatsverfassung ist, so müßte wenigstens das Alterthum daran erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele, so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige Eines allgemeinen objectiven und lebendigen Kunstwerks waren.

Inhalt.

Seite

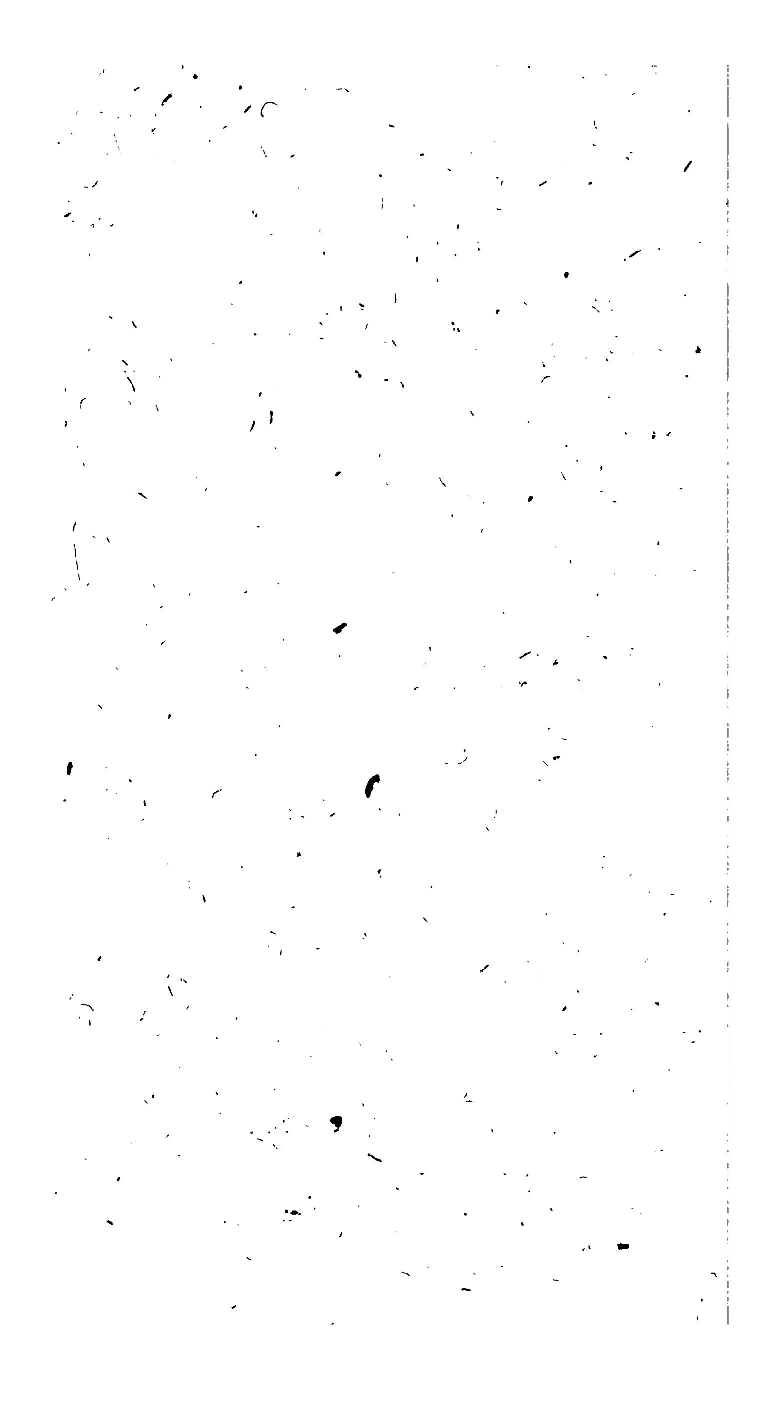


Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

Von

F. W. J. Schelling.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt
1795.





Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt sind, wurden, nachdem sie der Verfasser einige Zeit schon mit sich herumgetragen hatte, durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt, aufs neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf sie schon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft selbst geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die

allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen, von ihr abhängigen, Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieser Mangel durch die beständigen, am häufigsten gerade auf diese Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantischen Philosophie, und insbesondre des Aenesidemus, der vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips, und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen, insofern sie die Form der Philosophie überhaupt betreffen, hineingesehen hatte. Der Verfasser glaubte bald zu finden, daß gerade diejenige Einwürfe dieses Skeptikers, die sich auf diesen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigsten, und bisher am wenigsten beantwortlichen seyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie Reinhold bis jezt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie gesichert habe,

daß

daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nimmer erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur Eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung von einander bisher der Philosophie ausserordentlich viel geschadet hatte — die Frage nämlich, wie der Innhalt einer Philosophie möglich seye, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen, nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein leztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelößt war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäf-

 tigt

tigt hatte, nicht so gelößt werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren. —

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungs-Vermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verf. dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Hrn Prof. Fichte *) bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung, — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne diß gelungen wäre — einzudringen, und den Zwek derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

mit dem er schon zum Voraus einigermassen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Masse verständlicher wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortrefliche Recension des Aenesidemus in der allgem. Litteratur-Zeitung, deren Verf. unmöglich zu verkennen ist. — Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von Salomo Maimon *), ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verf bis jezt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommnen Auflösung des gesammten Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allge-

*) Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu seyn schien. Er glaubte nun durch blosse Entwiklung des Begrifs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben: und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung desselben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, bestimmte ihn, einen Versuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenige, welche die Philosophie selbst zu jenem Geschäfte berufen zu haben scheint, bald durch die Ausführung desselben jede Vorbereitung darauf unnüz machen!

Die

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d. h. sie hat einen bestimmten Innhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Innhalt willkührlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund, Form und Innhalt zumal gegeben seyn, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Innhalt, oder ihr Innhalt ihre Form von selbst herbeiführen? In diesem Fall ist entweder der Innhalt durch die Form, oder die Form durch den Innhalt nothwendig bestimmt. Zwar wäre auch so der Willkühr der Philosophen noch sehr viel überlassen, weil es bloß auf diese ankäme, die Form oder den Innhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung auf-

 dringt,

dringt, den Gedanken veranlassen, daß im menschlichen Geist gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur daß bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet, die absolute Verbindung eines bestimmten Innhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte — eine Idee, der sich die Philosophie nur allmählig annähern, und die sie, so lange sie nicht jenen im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. Soviel erhellt, daß, wenn entweder der Innhalt der Philosophie ihre Form, oder die Form ihren Innhalt nothwendig herbei führt, es alsdann in der Idee nur Eine Philosophie geben könne, jede andre Philosophie aber eine von dieser einzigen Philosophie verschiedne Scheinwissenschaft, und nach der Voraussetzung durch blosse Willkühr (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menschlichen Geiste selbst geleitet, aber nicht bestimmt war) entstanden seye.

Wis-

Wissenschaft überhaupt — ihr Innhalt sei, welcher er wolle — ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Diß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben Einer Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch iene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heissen Säze, diese Bedingung also Grundsaz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich. (Diese Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Säze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die allgemeine Form aller Wissenschaften, und verschieden von der besondern Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf ihren bestimmten Innhalt steht. Jene könnte die formale, diese die materiale Form heissen. Wenn entweder der Innhalt der Wissenschaft die Form derselben, oder die Form den Innhalt herbeiführt, so ist die formale Form durch die materiale oder diese durch jene nothwendig gegeben.)

 Der

Der Grundsatz jeder einzelner Wissenschaft kann nicht wieder durch die Wissenschaft selbst bedingt, sondern muß in Bezug auf diese unbedingt seyn. — Ebendeßwegen kann dieser Grundsatz nur Einer seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder kein Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im erstern Fall wären beide verschiedne Grundsätze, also Bedingungen verschiedener Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschliessen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären, voraussezten.

Soll der Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der ganzen Wissenschaft seyn, so muß er sowohl Bedingung ihres Innhalts als ihrer Form seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter

Innhalt

Innhalt mit einer bestimmten Form, und zwar nicht bloß willkührlich verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Innhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Innhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkührlich verbunden ist.

Ueberdiß soll die Philosophie — wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wissenschaften, was wir jezt noch nicht als zugestanden annehmen können, doch selbst durch keine andre Wissenschaft bedingt seyn; mithin muß der Innhalt ihres Grundsatzes aus keiner andern Wissenschaft genommen, und da er Bedingung alles Innhalts der Wissenschaft selbst seyn soll ein schlechthin — unbedingt vorhandner Innhalt seyn. Allein ebendadurch ist zugleich behauptet, daß der Innhalt der Philosophie allen Innhalt der Wissenschaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Innhalt der Philosophie schlechthin — unbedingt d. h. durch einen schlechthin — unbedingten Grundsatz gegeben seyn soll,

so

so kann aller andre Innhalt nur durch ihn bedingt seyn. Wäre nämlich der Innhalt irgend einer andern Wissenschaft dem Innhalt der Philosophie übergeordnet, so wäre die Philosophie durch eine andre Wissenschaft bedingt, was gegen die Annahme streitet; wäre er ihm beigeordnet, so sezten beide einen noch höheren voraus, durch den sie einander beigeordnet wären *). Mithin muß es entweder eine noch über die Philosophie und alle andre bisher vorhandne

*) Woher beweist du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menschlichen Wissens! — Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Diß ist ein Cirkel. — Allerdings, aber ein solcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts absolutes im menschlichen Wissen gäbe. Das absolute kann nur durch das absolute gegeben seyn. Es giebt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) giebt. Diß wird im folgenden deutlicher werden.

handne Wissenschaften erhabne Wissenschaft geben, oder muß die Philosophie selbst die lezten Bedingungen aller andern Wissenschaft enthalten. Jene Wissenschaft könnte dann nur die Wissenschaft der lezten Bedingungen der Philosophie selbst seyn, und insofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich seie, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philosophie, Elementarphilosophie, (Philosophia prima), oder, da sie zugleich alle andere Wissenschaften bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχὴν nennen könnte.

Kurz, wir mögen von diesen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philosophie muß wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin — absoluten Grundsaz bedingt werden, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.

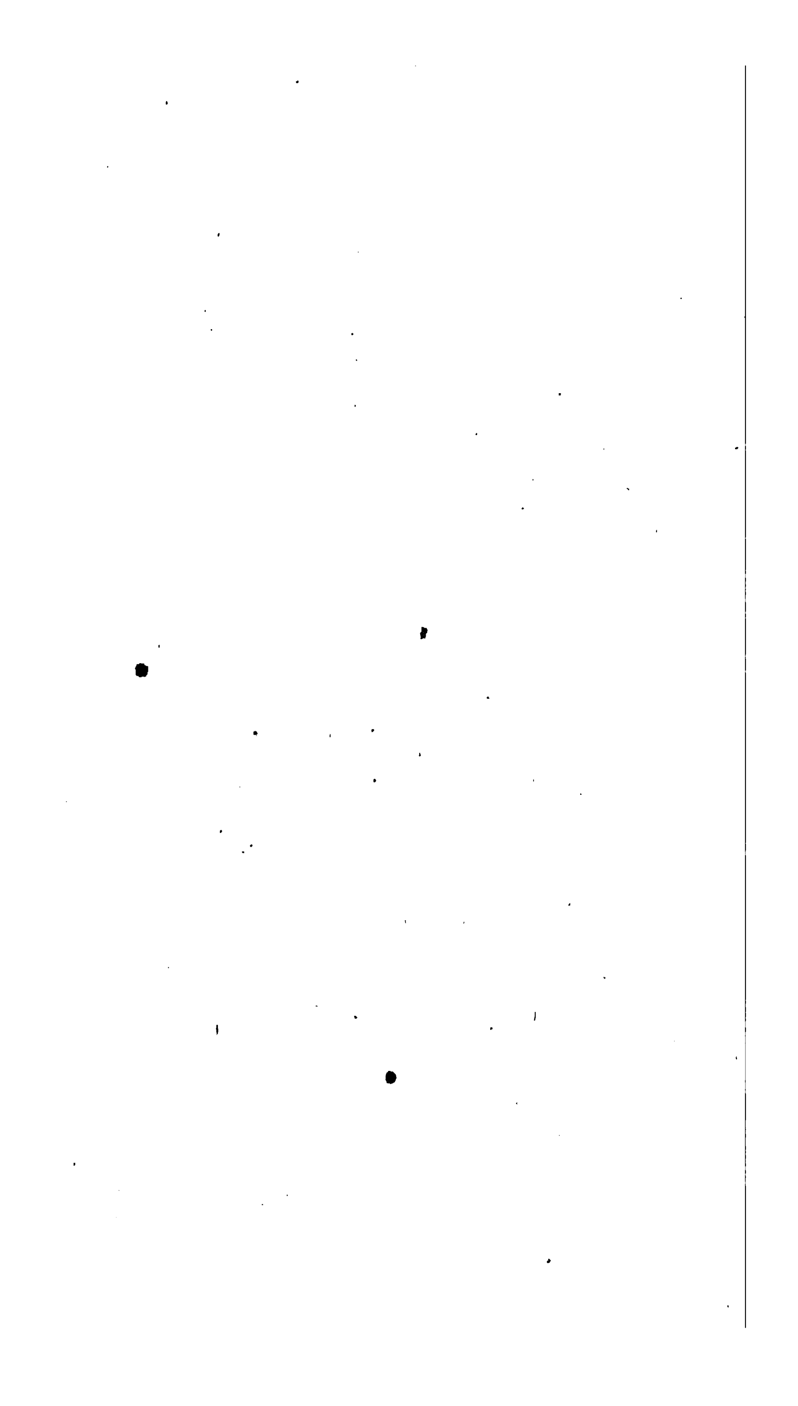
Damit

Damit ist nun aber auch eben jene obenauf= geworfne Frage (durch blosse Entwiklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philosophie ihrer Form und ihrem Innhalt nach als Wissenschaft möglich seie, ob ihr Innhalt seine bestimmte Form durch blosse Willkühr erhalte, oder ob beide einander wechselseitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein schlecht= hin — unbedingter Innhalt nur eine schlecht= hin — unbedingte Form haben kann, und um= gekehrt, weil, wenn eines bedingt wäre, das andre, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten, selbst bedingt wäre, daß also die Verbindung der Form und des Innhalts des obersten Grund= sazes weder willkührlich, noch durch ein Drit= tes, (einen noch höheren Grundsaz), bestimmt seyn kann, sondern daß beide nur durch einan= der wechselseitig bedingt seyn können, beide einander wechselseitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich seyn müs= sen. (Die innere Form des Innhalt's und der

Form

Form des Grundsatzes ist also die des Bedingtseyns durch sich selbst, wodurch die äussere Form, die Form des unbedingten Gesetztseyns erst möglich wird.) Hiemit löst sich nun das Problem, das bisher allen Versuchen einer wissenschaftlichen Philosophie im Wege lag, aber, wie es scheint, noch nie deutlich genug entwikelt war, nähmlich die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder schon als Grundsatz wieder einen höhern vorauszusezen scheint? soll es ein materialer oder ein formaler seyn?

Soll es ein materialer seyn d. h. ein solcher, der bloß einen bestimmten Innhalt der Philosophie begründet, (wie der Reinholdische Satz des Bewußtseyns), so steht er nicht nur als Grundsatz überhaupt (seiner Möglichkeit nach) sondern auch als bestimmter Grundsatz seiner Wirklichkeit nach unter einer Form durch die er als Grundsatz überhaupt, und als bestimmter (einen bestimmten Innhalt ausdrükender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz des

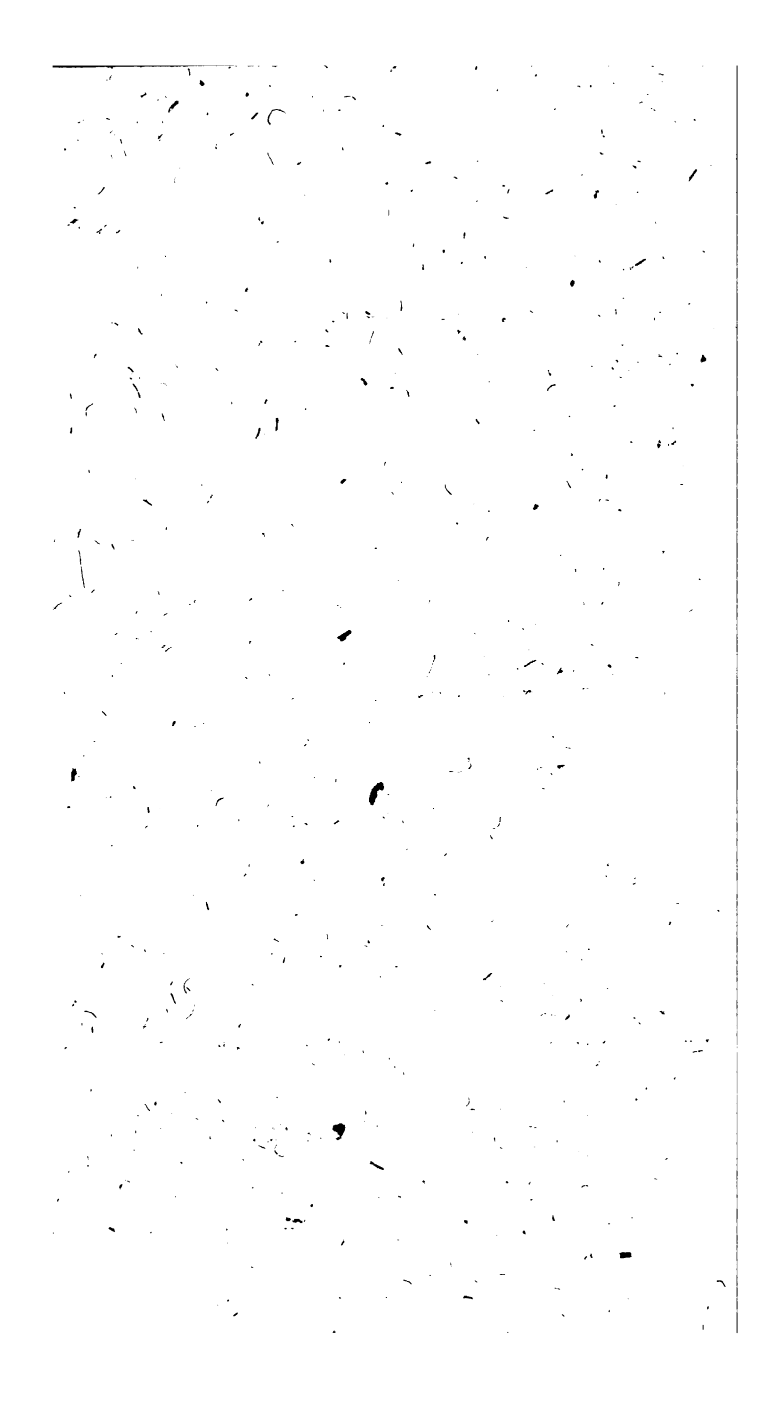


Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

Von

F. W. J. Schelling.

Tübingen,
bei Jakob Friedrich Heerbrandt
1795.





Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt sind, wurden, nachdem sie der Verfasser einige Zeit schon mit sich herumgetragen hatte, durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt, aufs neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf sie schon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft selbst geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die

 allen

allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen, von ihr abhängigen, Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieser Mangel durch die beständigen, am häufigsten gerade auf diese Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantischen Philosophie, und insbesondre des Aenesidemus, der vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips, und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen, insofern sie die Form der Philosophie überhaupt betreffen, hineingesehen hatte. Der Verfasser glaubte bald zu finden, daß gerade diejenige Einwürfe dieses Skeptikers, die sich auf diesen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigsten, und bisher am wenigsten beantwortlichen seyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie Reinhold bis jezt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie gesichert habe,

daß

daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nimmer erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur Eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung von einander bisher der Philosophie ausserordentlich viel geschadet hatte — die Frage nämlich, wie der Innhalt einer Philosophie möglich seye, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen, nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein leztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelößt war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäf-

 tigt

digt hätte, nicht so gelößt werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt wären. —

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungs-Vermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verf. dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Hrn Prof. Fichte *) bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung, — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne diß gelungen wäre — einzudringen, und den Zwek derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

mit dem er schon zum Voraus einigermassen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Masse verständlicher wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortrefliche Recension des Aenesidemus in der allgem. Litteratur-Zeitung, deren Verf. unmöglich zu verkennen ist — Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von Salomo Maimon *), ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verf bis jezt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommnen Auflösung des gesammten Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag,

 allge-

*) Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

tigt hatte, nicht so gelößt werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren. —

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungs-Vermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verf. dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Hrn Prof. Fichte *) bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung, — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne diß gelungen wäre — einzudringen, und den Zwek derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit

*) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

mit dem er schon zum Voraus einigermassen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Masse verständlicher wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortrefliche Recension des Aenesidemus in der allgem. Litteratur-Zeitung, deren Verf. unmöglich zu verkennen ist. — Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von Salomo Maimon *), ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verf bis jezt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommnen Auflösung des gesammten Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allge-

*) Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu seyn schien. Er glaubte nun durch blosse Entwiklung des Begrifs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben: und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung desselben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, bestimmte ihn, einen Versuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenige, welche die Philosophie selbst zu jenem Geschäfte berufen zu haben scheint, bald durch die Ausführung desselben jede Vorbereitung darauf unnüz machen!

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d. h. sie hat einen bestimmten Innhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Innhalt willkührlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund, Form und Innhalt zumal gegeben seyn, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Innhalt, oder ihr Innhalt ihre Form von selbst herbeiführen? In diesem Fall ist entweder der Innhalt durch die Form, oder die Form durch den Innhalt nothwendig bestimmt. Zwar wäre auch so der Willkühr der Philosophen noch sehr viel überlassen, weil es bloß auf diese ankäme, die Form oder den Innhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung auf-

 dringt,

dringt, den Gedanken veranlassen, daß im menschlichen Geist gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur daß bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet, die absolute Verbindung eines bestimmten Innhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte — eine Idee, der sich die Philosophie nur allmählig annähern, und die sie, so lange sie nicht jenen im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. Soviel erhellt, daß, wenn entweder der Innhalt der Philosophie ihre Form, oder die Form ihren Innhalt nothwendig herbei führt, es alsdann in der Idee nur Eine Philosophie geben könne, jede andre Philosophie aber eine von dieser einzigen Philosophie verschiedne Scheinwissenschaft, und nach der Voraussetzung durch blosse Willkühr (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menschlichen Geiste selbst geleitet, aber nicht bestimmt war) entstanden seye.

Wis-

Wissenschaft überhaupt — ihr Innhalt sei, welcher er wolle — ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Diß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben Einer Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch iene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heissen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich. (Diese Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Sätze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die allgemeine Form aller Wissenschaften, und verschieden von der besondern Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf ihren bestimmten Innhalt steht. Jene könnte die formale, diese die materiale Form heissen. Wenn entweder der Innhalt der Wissenschaft die Form derselben, oder die Form den Innhalt herbeiführt, so ist die formale Form durch die materiale oder diese durch jene nothwendig gegeben.)

 Der

Der Grundsatz jeder einzelner Wissenschaft kann nicht wieder durch die Wissenschaft selbst bedingt, sondern muß in Bezug auf diese unbedingt seyn. — Ebendeßwegen kann dieser Grundsatz nur Einer seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder kein Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im erstern Fall wären beide verschiedne Grundsätze, also Bedingungen verschiedener Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschliessen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären, voraussezten.

Soll der Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der ganzen Wissenschaft seyn, so muß er sowohl Bedingung ihres Innhalts als ihrer Form seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter

Innhalt

Innhalt mit einer bestimmten Form, und zwar nicht bloß willkührlich verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Innhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Innhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkührlich verbunden ist.

Ueberdiß soll die Philosophie — wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wissenschaften, was wir jezt noch nicht als zugestanden annehmen können, doch selbst durch keine andre Wissenschaft bedingt seyn; mithin muß der Innhalt ihres Grundsatzes aus keiner andern Wissenschaft genommen, und da er Bedingung alles Innhalts der Wissenschaft selbst seyn soll ein schlechthin — unbedingt vorhandner Innhalt seyn. Allein ebendadurch ist zugleich behauptet, daß der Innhalt der Philosophie allen Innhalt der Wissenschaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Innhalt der Philosophie schlechthin — unbedingt d. h. durch einen schlechthin — unbedingten Grundsatz gegeben seyn soll,

so kann aller andre Innhalt nur durch ihn bedingt seyn. Wäre nämlich der Innhalt irgend einer andern Wissenschaft dem Innhalt der Philosophie übergeordnet, so wäre die Philosophie durch eine andre Wissenschaft bedingt, was gegen die Annahme streitet; wäre er ihm beigeordnet, so sezten beide einen noch höheren voraus, durch den sie einander beigeordnet wären *). Mithin muß es entweder eine noch über die Philosophie und alle andre bisher vorhandne

*) Woher beweist du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menschlichen Wissens! — Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Diß ist ein Cirkel. — Allerdings, aber ein solcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts absolutes im menschlichen Wissen gäbe. Das absolute kann nur durch das absolute gegeben seyn. Es giebt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) giebt. Diß wird im folgenden deutlicher werden.

handne Wissenschaften erhabne Wissenschaft geben, oder muß die Philosophie selbst die lezten Bedingungen aller andern Wissenschaft enthalten. Jene Wissenschaft könnte dann nur die Wissenschaft der lezten Bedingungen der Philosophie selbst seyn, und insofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich seie, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft, die man alsdann entweder Propädevtik der Philosophie, Elementarphilosophie, (Philosophia prima), oder, da sie zugleich alle andere Wissenschaften bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft κατ' ἐξοχην nennen könnte.

Kurz, wir mögen von diesen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philosophie muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin — absoluten Grundsaz bedingt werden, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.

Damit

Damit ist nun aber auch eben jene obenaufgeworfne Frage (durch blosse Entwiklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philosophie ihrer Form und ihrem Innhalt nach als Wissenschaft möglich seie, ob ihr Innhalt seine bestimmte Form durch blosse Willkühr erhalte, oder ob beide einander wechselseitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein schlechthin — unbedingter Innhalt nur eine schlechthin — unbedingte Form haben kann, und umgekehrt, weil, wenn eines bedingt wäre, das andre, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten, selbst bedingt wäre, daß also die Verbindung der Form und des Innhalts des obersten Grundsazes weder willkührlich, noch durch ein Drittes, (einen noch höheren Grundsaz), bestimmt seyn kann, sondern daß beide nur durch einander wechselseitig bedingt seyn können, beide einander wechselseitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich seyn müssen. (Die innere Form des Innhalt's und der

Form

Form des Grundsatzes ist also die des Bedingt-seyns durch sich selbst, wodurch die äussere Form, die Form des unbedingten Gesezt-seyns erst möglich wird.) Hiemit lößt sich nun das Problem, das bisher allen Versuchen einer wissenschaftlichen Philosophie im Wege lag, aber, wie es scheint, noch nie deutlich genug entwikelt war, nähmlich die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder schon als Grundsatz wieder einen höhern vorauszusezen scheint? soll es ein materialer oder ein formaler seyn?

Soll es ein materialer seyn d. h. ein solcher, der bloß einen bestimmten Innhalt der Philosophie begründet, (wie der Reinholdische Satz des Bewußtseyns), so steht er nicht nur als Grundsatz überhaupt (seiner Möglichkeit nach) sondern auch als bestimmter Grundsatz seiner Wirklichkeit nach unter einer Form durch die er als Grundsatz überhaupt, und als bestimmter (einen bestimmten Innhalt ausdrükender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz

des Bewußtseyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er soll doch, kann Aenesidemus sagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch soll die Verbindung derselben nur erst möglich werden, wenn ich nicht schon eine Form voraussetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrükt, und was hindert mich, so lange diese nicht vorhanden ist, jene aufzuheben? wie soll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas sezen, ohne eine Form des Gesetztseyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen bestimmten Innhalt ausdrüke, so soll dadurch dieser Innhalt von jedem andern Innhalt unterschieden werden? Wie ist diß möglich, wie kann ich irgend einen Innhalt als verschieden von jedem andern sezen, ohne eine Form dieses Sezens, durch die jeder bestimmte Innhalt, als von allem andern Gesezten verschieden, bestimmt wird, vorauszusezen?

Soll der oberste Grundsaz ein bloß formaler seyn, d. h. soll er nur eine bestimmte

Form

Form ausdrüken, wie der oberste Grundsaz der Lebnizischen Philosophie, so muß diese Form unbedingt seyn, denn sonst würde der Grundsaz, der sie ausdrükt schon als Grundsaz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsaz überhaupt ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es giebt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Innhalt (etwas, das gesezt wird) und keine schlechthin — unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Innhalt voraussezte *).

Hier

*) Ich wenigstens habe vergeblich eine Formel des Grundsazes des Widerspruchs gesucht, die nicht einen Innhalt überhaupt, (also einen materialen Grundsaz), voraussezte. Diejenige, die diß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen also versuchen, ob sie a posteriori glüklicher seyn werden, als ich.

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch blosse Entwiklung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Innhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Innhalt, der Bedingung alles andern Innhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Innhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrükt, sondern sich ebendadurch auch selbst seinen eigenthümlichen Innhalt und seine eigenthümliche Form giebt. (Insofern er nämlich den Innhalt alles Innhalts enthält, giebt er sich zugleich selbst seinen Innhalt, und insofern er als bestimmter Grundsatz, Grundsatz der Form aller Form ist,

giebt

giebt er sich zugleich, insofern er Grundsatz überhaupt ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Innhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der **Verbindung** dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtseyns des Innhalts durch die Form und der Form durch den Innhalt gegeben. In allen andern (vom obersten Grundsatz verschiednen) Sätzen der Wissenschaft kann demnach die Verbindung eines bestimmten Innhalts mit einer bestimmten Form nur insofern möglich seyn, als jene Grundsäze durch den obersten Grundsatz ihrem Innhalt oder ihrer Form nach bestimmt sind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Innhalt vom obersten Grundsatz abhängig ist, in diesem aber zwischen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung statt findet,

so ist ebendadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundsätzen nur der Innhalt oder die Form durch den obersten bestimmt ist, auch die Verbindung der Form und des Innhalts der einzelnen Grundsätze bestimmt, so daß eine Verbindung derselben überhaupt nur insofern statt findet, als sie wechselseitig untereinander Bedingung und Bedingtes sind.

Der Fehler also, der bisher in allen Versuchen, das Problem vom Grundsatz aller Grundsätze zu lösen, begangen wurde, lag offenbar darinn, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Innhalt, bald den, der die Form aller Grundsätze anging), aufzulösen suchte *). Kein Wunder, daß

*) Wer das Bisherige — nicht verstanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können dann nicht zween Grundsätze, deren einer ein materialer, der andre ein formaler ist, als oberste Bedingungen aller Wissenschaft aufgestellt werden?

daß es dann auch den einzeln aufgestellten formalen oder materialen Grundsätzen, jenen an Realität *), diesen an Bestimmtheit fehlte, so

den? Die Antwort ist, weil Wissenschaft Einheit haben, also durch ein Princip begründet seyn soll, das eine absolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorschlag annehmen, so würde jeder Grundsaz für sich allein unbestimmt seyn, und den andern voraussezen. Man müßte sie also (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem sie beide enthalten wären) beide nicht neben einander, sondern wechselseitig einander vorsezen. In der Trennung von einander würden sie überdiß nicht Eine Wissenschaft von bestimmtem Innhalt, und bestimmter Form, sondern in der Einen Reihe eine Wissenschaft von blossem Innhalt, in der andern von blosser Form geben, was unmöglich ist.

*) Form überhaupt kann nur durch einen Innhalt realisirt werden. Aber eben so ist Innhalt ohne Form = 0.

lange die wechselseitige Begründung des Einen durch den andern miskannt wurde.

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durch einander begründet werden, enthält, aufsuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsätzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem Grundsatze betrift.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut — categorischen zurük gehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern, (den wir erst suchen wollen), bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste

Punkt

Punkt einer regreßiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weißt uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch seine eigne Merkmale gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit alle andere Merkmale, die man von ihm ausser diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin, an sich selbst unbedingter Grundsaz muß einen Innhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Innhalt irgend eines andern Grundsazes, (dieser Innhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Diß ist nur insofern möglich, als jener Innhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesezt ist, dessen Geseztseyn durch nichts ausser ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch abso-

lute Caussalität) sezt. Nun kann nichts schlechthin gesezt seyn, als das, wodurch alles andre erst gesezt wird, nichts kann sich selbst sezen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesezt ist, nicht weil es gesezt ist, sondern weil es selbst das Sezende ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesezte Ich, welches durch alle angegebene Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesezt, sein Geseztseyn ist durch nichts ausser ihm bestimmt, es sezt sich selbst (durch absolute Caussalität), es ist gesezt, nicht weil es gesezt ist, sondern, weil es selbst das Sezende ist. Auch sind wir ausser Gefahr, noch irgend etwas anders zu finden, das durch alle diese Merkmale bestimmt wäre.

Denn wenn der Innhalt des obersten Grundsazes zugleich seine Form, diese aber wechselseitig wiederum seinen Innhalt begründet, so kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich selbst nur durch die Form gegeben seyn. Nun ist das Ich bloß

als

als Ich gegeben, mithin kann der Grundsaz nur dieser seyn: Ich ist Ich. (Ich ist der Innhalt des Grundsazes — Ich ist Ich die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen.) Gäbe es nun etwas vom Ich verschiedenes, das doch durch dieselbe Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Innhalt jenes Grundsazes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d. h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes. Daß er unvermeidlich sey, ist schon durch die obenbewiesne Voraussetzung, daß der oberste Satz nothwendig seinen Innhalt durch seine Form, seine Form durch seinen Innhalt erhalten müsse, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen obersten Grundsaz geben, oder er kann nur dadurch entstehen, daß sein Innhalt und seine Form einander wechselseitig begründen.

Durch diesen obersten Grundsaz nämlich ist eine Form des absoluten Gesetztseyns gegeben, die nun selbst wieder zum Innhalt eines Grundsatzes werden, dabei aber natürlich keine andre als nur wiederum ihre eigne Form erhalten kann, so daß ihr allgemeiner Ausdruck dieser ist: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Gesetztseyns (A = A) Bedingung alles möglichen Innhalts irgend eines Grundsatzes, so könnte der oberste Grundsatz auch so lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Innhalt und die Form des obersten Grundsatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre also Ich nicht Ich, so wäre auch jene Form des absoluten Geseztseyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich gesezt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich ist dem Ich, mithin gäbe es zwey verschiedene Ich, in denen etwas ganz verschiedenes gesezt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Ist

Ist also Ich nicht = Ich, so ist A = nichtA *), und ist A = nichtA, so ist Ich = Nichtich.

Ebendamit ist nun aber auch der Innhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: Nichtich ist nicht Ich (Nichtich > Ich) Als Innhalt des Grundsatzes ist gegeben ein Nichtich überhaupt, als möglicher Innhalt eines Grundsatzes überhaupt. Insofern jener Grundsatz seinen Innhalt durch einen höheren erhält, ist auch seine Form mittelbar bedingt, insofern aber dieser Innhalt selbst unmittelbar die Form bestimmt,

*) Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn so könnte sie doch wenigstens in einem andern gültig seyn, sondern weil jene Urform, wenn sie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet ist, gar nicht begründet ist, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden ist. Es kann keine unbedingte Form geben, als insofern sie gegeben ist durch einen Grundsatz, der sich selbst bedingt.

stimmt, so ist diese unmittelbar unbedingt d. h. nur durch den Grundsaz selbst bestimmt. — Insofern das Nichtich entgegengesezt ist dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit ist, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit seyn, und es kann nur insofern Innhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist. So wie durch den obersten Grundsaz die Form der Unbedingtheit begründet ist, so ist durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß sich selbst sezte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte.) — Die Verbindung einer bestimmten Form mit einem bestimmten Innhalte ist beim zweiten Grundsatze nur insofern möglich, als der Innhalt durch den obersten Grundsaz, und durch diesen Innhalt zugleich eine Form, also auch die Verbindung beider bestimmt ist.

Das Ich ist gesezt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesezt, mit-

hin

hin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich sezt, sich selbst sezte. Da es aber selbst ursprünglich unbedingt gesezt ist, also nicht ursprünglich (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesezt wird, gesezt seyn kann, so kann diß nur ausser ihm, in einem Dritten geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich sezt, sich selbst sezt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesezt sind, als sie wechselseitig einander ausschliessen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwey Dinge, die einander wechselseitig ausschliessen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesezt ist, als zugleich ein Nichtich

gesezt

gesezt wird, und das Nichtich nur insofern als zugleich ein Ich gesezt wird. *)

Dadurch ist nun ein dritter Grundsaz bestimmt, dessen Innhalt unbedingt gegeben ist, weil das Ich nur durch sich selbst, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) sezt, sich sezt: dagegen ist die Form desselben bedingt, d. h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Innhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte

---

*) Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht bedingt, sondern es wird als unbedingt gesezt dadurch, daß das, was es bedingt (das Nichtich) gesezt wird. Es wird also gerade nur insofern durch ein Bedingtes gesezt, als es unbedingt ist.

bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Innhalt möglich wird, zugleich sein Innhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung unmittelbar begründet, und insofern ist eine Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung nur erst durch jene drei Grundsätze alle Grundsätze möglich. *)

Von

*) "Aber — das Ich, das Nichtich, und die Vorstellung sind nur durchs Bewußtseyn möglich, also muß dieses, Princip aller Philosophie seyn." — Das Ich, das Nichtich, und die Vorstellung sind durch die Vorstellung, und diese nur durch das Bewußtseyn gegeben (subjectiv) allein die bisherige Deduktion lehrt, daß sie nur insofern durch die Vorstellung, und also durchs Bewußtseyn gegeben seyn können, als sie selbst vorher (objectiv, unabhängig vom Bewußtseyn) entweder unbedingt, (wie das Ich) oder bedingt

Von diesen drei Grundsätzen ist der erste schlechthin, seinem Innhalt und seiner Form
nach

---

dingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtseyn) gesezt sind. Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn. — Der Begriff Vorstellung liegt übrigens, so wie er durch jene drei Grundsätze bestimmt ist, der gesammten Philosophie zu Grunde. Vorstellung in praktischer Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltnen Nichtichs, insofern es in derselben unter der Form des Bestimmens vorhanden ist. Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der theoretischen Philsophie ist frei, ihrer Form (Caussalität) nach, bezieht sich aber nothwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltne Ich bestimmt, und wird
demnach

nach, der Zweite nur seiner Form nach unmittelbar, der dritte nur seinem Innhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch diese drei Grundsätze ist aber auch aller Innhalt, alle Form der Wissenschaft erschöpft. Denn ursprünglich ist nichts, als das Ich, und zwar als oberste Bedingung gegeben. Durch dasselbe ist also nichts gegeben, als insofern es Bedingung ist, d. h. insofern etwas durch dasselbe bedingt ist, das, weil es durchs Ich bedingt

demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeschränkt. Dagegen ist die oberste Handlung des absoluten Ichs in der praktischen Philosophie frei ihrem Innhalt und ihrer Form nach, d. h. sie beziehet sich auf das in der Vorstellung enthaltne Ich nur insofern die Bestimmung desselben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur gesagt, nicht erwiesen werden. Nur soviel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist!

lange die wechselseitige Begründung des Einen durch den andern miskannt wurde.

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durch einander begründet werden, enthält, aufsuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsatzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem Grundsatze betrift.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut — categorischen zurük gehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern, (den wir erst suchen wollen), bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste

Punkt

Punkt einer regreßiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weißt uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch seine eigne Merkmale gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit alle andere Merkmale, die man von ihm ausser diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin, an sich selbst unbedingter Grundsaz muß einen Innhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Innhalt irgend eines andern Grundsazes, (dieser Innhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Diß ist nur insofern möglich, als jener Innhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesezt ist, dessen Geseztseyn durch nichts ausser ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch abso-

lange die wechselseitige Begründung des Einen durch den andern miskannt wurde.

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Innhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durch einander begründet werden, enthält, aufsuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsatzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem Grundsatze betrift.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut — categorischen zurük gehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern, (den wir erst suchen wollen), bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste

Punkt

Punkt einer regreßiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weißt uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch seine eigne Merkmale gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit alle andere Merkmale, die man von ihm ausser diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin, an sich selbst unbedingter Grundsaz muß einen Innhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Innhalt irgend eines andern Grundsazes, (dieser Innhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Diß ist nur insofern möglich, als jener Innhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesezt ist, dessen Geseztseyn durch nichts ausser ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch abso-

lute Caussalität) sezt. Nun kann nichts schlechthin gesezt seyn, als das, wodurch alles andre erst gesezt wird, nichts kann sich selbst sezen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesezt ist, nicht weil es gesezt ist, sondern weil es selbst das Sezende ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesezte Ich, welches durch alle angegebene Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesezt, sein Geseztseyn ist durch nichts ausser ihm bestimmt, es sezt sich selbst (durch absolute Caussalität), es ist gesezt, nicht weil es gesezt ist, sondern, weil es selbst das Sezende ist. Auch sind wir ausser Gefahr, noch irgend etwas anders zu finden, das durch alle diese Merkmale bestimmt wäre.

Denn wenn der Innhalt des obersten Grundsazes zugleich seine Form, diese aber wechselseitig wiederum seinen Innhalt begründet, so kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich selbst nur durch die Form gegeben seyn. Nun ist das Ich bloß

als

als Ich gegeben, mithin kann der Grundsaz nur dieser seyn: Ich ist Ich. (Ich ist der Innhalt des Grundsazes — Ich ist Ich die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen.) Gäbe es nun etwas vom Ich verschiedenes, das doch durch dißelbe Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Innhalt jenes Grundsazes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d. h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes. Daß er unvermeidlich sey, ist schon durch die obenbewiesne Voraussetzung, daß der oberste Satz nothwendig seinen Innhalt durch seine Form, seine Form durch seinen Innhalt erhalten müsse, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen obersten Grundsaz geben, oder er kann nur dadurch entstehen, daß sein Innhalt und seine Form einander wechselseitig begründen.

Durch diesen obersten Grundsaz nämlich ist eine Form des absoluten Gesetztseyns gegeben, die nun selbst wieder zum Innhalt eines Grundsatzes werden, dabei aber natürlich keine andre als nur wiederum ihre eigne Form erhalten kann, so daß ihr allgemeiner Ausdruck dieser ist: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Gesetztseyns (A = A) Bedingung alles möglichen Innhalts irgend eines Grundsatzes, so könnte der oberste Grundsatz auch so lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Innhalt und die Form des obersten Grundsatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre also Ich nicht Ich, so wäre auch jene Form des absoluten Gesetztseyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich gesezt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich ist dem Ich, mithin gäbe es zwey verschiedene Ich, in denen etwas ganz verschiedenes gesezt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Ist

Ist also Ich nicht = Ich, so ist A = nichtA *), und ist A = nichtA, so ist Ich = Nichtich.

Ebendamit ist nun aber auch der Innhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: Nichtich ist nicht Ich (Nichtich > Ich) Als Innhalt des Grundsatzes ist gegeben ein Nichtich überhaupt, als möglicher Innhalt eines Grundsatzes überhaupt. Insofern jener Grundsatz seinen Innhalt durch einen höheren erhält, ist auch seine Form mittelbar bedingt, insofern aber dieser Innhalt selbst unmittelbar die Form bestimmt,

*) Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn so könnte sie doch wenigstens in einem andern gültig seyn, sondern weil jene Urform, wenn sie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet ist, gar nicht begründet ist, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden ist. Es kann keine unbedingte Form geben, als insofern sie gegeben ist durch einen Grundsatz, der sich selbst bedingt.

stimmt, so ist diese unmittelbar unbedingt d. h. nur durch den Grundsatz selbst bestimmt. — Insofern das Nichtich entgegengesezt ist dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit ist, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit seyn, und es kann nur insofern Innhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist. So wie durch den obersten Grundsatz die Form der Unbedingtheit begründet ist, so ist durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß sich selbst sezte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte.) — Die Verbindung einer bestimmten Form mit einem bestimmten Innhalte ist beim zweiten Grundsatze nur insofern möglich, als der Innhalt durch den obersten Grundsatz, und durch diesen Innhalt zugleich eine Form, also auch die Verbindung beider bestimmt ist.

Das Ich ist gesezt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesezt, mit

hin

hin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich sezt, sich selbst sezte. Da es aber selbst ursprünglich unbedingt gesezt ist, also nicht ursprünglich (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesezt wird, gesezt seyn kann, so kann diß nur ausser ihm, in einem Dritten geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich sezt, sich selbst sezt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesezt sind, als sie wechselseitig einander ausschliessen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwey Dinge, die einander wechselseitig ausschliessen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesezt ist, als zugleich ein Nichtich

gesezt

gesezt wird, und das Nichtich nur insofern als zugleich ein Ich gesezt wird. *)

Dadurch ist nun ein dritter Grundsaz bestimmt, dessen Innhalt unbedingt gegeben ist, weil das Ich nur durch sich selbst, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) sezt, sich sezt: dagegen ist die Form desselben bedingt, d. h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Innhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte

*) Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht bedingt, sondern es wird als unbedingt gesezt dadurch, daß das, was es bedingt (das Nichtich) gesezt wird. Es wird also gerade nur insofern durch ein Bedingtes gesezt, als es unbedingt ist.

bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Innhalt möglich wird, zugleich sein Innhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung unmittelbar begründet, und insofern ist eine Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung nur erst durch jene drei Grundsätze alle Grundsätze möglich. *)

Von

*) "Aber — das Ich, das Nichtich, und die Vorstellung sind nur durchs Bewußtseyn möglich, also muß dieses, Princip aller Philosophie seyn." — Das Ich, das Nichtich, und die Vorstellung sind durch die Vorstellung, und diese nur durch das Bewußtseyn gegeben (subjectiv) allein die bisherige Deduktion lehrt, daß sie nur insofern durch die Vorstellung, und also durchs Bewußtseyn gegeben seyn können, als sie selbst vorher (objectiv, unabhängig vom Bewußtseyn) entweder unbedingt, (wie das Ich) oder bedingt

Von diesen drei Grundsätzen ist der erste schlechthin, seinem Innhalt und seiner Form nach

nach

---

dingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtseyn) gesezt sind. Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbstseyn. — Der Begriff Vorstellung liegt übrigens, so wie er durch jene drei Grundsäze bestimmt ist, der gesammten Philosophie zu Grunde. Vorstellung in praktischer Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltnen Nichtichs, insofern es in derselben unter der Form des Bestimmens vorhanden ist. Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der theoretischen Philosophie ist frei, ihrer Form (Caussalität) nach, bezieht sich aber nothwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltne Ich bestimmt, und wird

demnach

nach, der Zweite nur seiner Form nach unmittelbar, der dritte nur seinem Innhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch diese drei Grundsätze ist aber auch aller Innhalt, alle Form der Wissenschaft erschöpft. Denn ursprünglich ist nichts, als das Ich, und zwar als oberste Bedingung gegeben. Durch dasselbe ist also nichts gegeben, als insofern es Bedingung ist, d. h. insofern etwas durch dasselbe bedingt ist, das, weil es durchs Ich bedingt

demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeschränkt. Dagegen ist die oberste Handlung des absoluten Ichs in der praktischen Philosophie frei ihrem Innhalt und ihrer Form nach, d. h. sie beziehet sich auf das in der Vorstellung enthaltne Ich nur insofern die Bestimmung desselben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur gesagt, nicht erwiesen werden. Nur soviel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist!

bedingt ist, und bloß deßwegen *), ein Nicht-ich seyn muß. Und nun bleibt nichts mehr übrig, als ein Drittes, das beides in sich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Innhalt einer Wissenschaft werden kann, ist insofern erschöpft, als es entweder als schlechthin — unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben ist. Ein Viertes ist nicht möglich. Insofern nun in diesen Grundsätzen der Innhalt nur durch die Form, und diese nur durch jenen gegeben ist, so ist durch sie, insofern sie allen möglichen Innhalt der Wissenschaft erschöpfen, auch alle mögliche Form erschöpft, und diese Grundsätze enthalten die Urform aller Wissenschaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit.

Damit

*) Auch das Ich, das in der Vorstellung durchs absolute Ich bedingt ist, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

* * *

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine solche Lösung führen möge, und welche Evidenz nun durch sie auf die übrigen, von den drei obersten Grundsätzen abzuleitenden Grundsätze übergehe, mag der Leser entweder selbst zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee selbst erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgestellt wird, *) dadurch

*) Wer behauptet, daß das bisher gesagte schon längst anerkannte Wahrheit sei, sagt etwas Wahreres, als er vielleicht selbst glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philosophen, (die diesen Namen verdienen) sprechen von einem obersten Grundsatze ihrer Wissenschaft, der evident seyn müsse, und sie verstanden nichts darunter, als einen Grundsatz

dadurch für Viele verständlicher — wohl gar auch annehmlicher — wird, wenn es mit der

---

satz dessen Innhalt oder dessen Form wechselseitig durcheinander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundsatz des Widerspruchs, als Princip der Philosophie nichts anders sagen, als daß der oberste Grundsatz, (in dem die absolute Einheit enthalten seie,) der Satz Ich = Ich seie. Cartesius wollte durch sein Cogito, ergo sum nichts anders sagen, als daß die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. — Was die Philosophie auf diese Art werden müsse, sahen alle diese Philosophen besser ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloß aus Begriffen demonstrirte Wissenschaft machen, Cartesius wollte durch seinen Grundsatz, daß nur das wahr seie, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungsvermögens und die künftige Wissenschaftslehre soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß logisch

der bisher gewohnten Form in Vergleichung gestellt wird, so mag immerhin auch hier diese neue Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben in eine Parallele gesezt wer-

---

logisch zu Werke geht, und die mit nichts, als dem durchs Ich, (durch Freiheit und Autonomie des Ichs,) gegebnen zu thun hat. Dann wird das Gerede von objektiven Beweisen für's Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die objektive Existenz einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire? (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sei?) ein Ende nehmen. Man wird nichts wissen, als was durchs Ich, und durch den Satz Ich = Ich gegeben ist, man wird es nur so wissen wie man den Satz, Ich = Ich weiß, und doch wird dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie auf Egoismus jeder Art hinauslaufen.

den. Aber die Schiksale dieser Form werden nur von demjenigen Punct der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Diß hatte des Cartes durch sein cogito, ergo sum erklärt, schade daß er nicht weiter gieng! Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn. Auch sein Schüler Spinoza fühlte diß Bedürfniß, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben — er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über auf einen, von diesem ganz verschiednen und unabhängigen, Innbegriff aller Möglichkeit. — Leibnitz war es, der die Form des unbedingten Geseztseyns, aufs bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte. Man hat diesen Philosophen auf die unverzeihlichste Art misverstanden,

da

da man glaubte, daß er den Satz des Widerspruchs zum Princip der gesammten Philosophie — ihrer Form und ihrem Innhalt nach erheben wollte. Er stellte ausdrüklich neben diesen Grundsatz den Satz des zureichenden Grundes, und behauptete gerade dadurch so stark und so bestimmt, als Crusius oder irgend ein andrer Philosoph nach ihm, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse — er verzeichnete gleichsam durch diesen zweiten Grundsatz im Allgemeinen die Methode, sie zu finden, als eine durch den Satz des Widerspruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philosophie dieses großen Mannes übrig blieb, der, daß er diese beide Grundsätze als solche angab, die durch keine andere bestimmt seien, und daß er also auch die Form, die in ihnen ausgedrükt war, als eine durch keinen Innhalt begründete Form aufstellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über

die Möglichkeit aller Philosophie, und ebendeßwegen auch denjenigen, den er zu lösen versuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löste. Man verkannte also das, was an seinen Grundsätzen das richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzusehen oder zu verbessern.

Dem Stifter der kritischen Philosophie war es vorbehalten, die schönste Apologie dieses grossen Geistes den Misverständnissen der meisten seiner Schüler entgegenzustellen, und er selbst verzeichnete nichtnur jenen Gang der Philosophie noch weit bestimmter, als es sein Vorgänger gethan hatte, (der mit einem allgemeinen Umris zufrieden war), sondern durchlief selbst die von ihm beschriebne Bahn mit einer Consequenz, die allein an's Ziel führen konnte. — Die bestimmte Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Form hatte dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie entworfen hatte, Haltung und Festigkeit verschafft, dagegen hatte er dann doch diese

Urform aller Philosophie bloß als vorhanden aufgestellt, sie war an kein oberstes Princip angeknüpft, und selbst der Zusammenhang dieser Form, (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgestellt hatte), mit den einzelnen Formen des Denkens, die Er zuerst in einer erschöpfenden Vollständigkeit aufstellte, war noch nirgends von ihm so bestimmt angegeben, wie es wohl nöthig seyn möchte. Woher jene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile? Wo das Princip, in dem diese Urform gegründet ist? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet sind, die er ohne alle Rükweisung auf ein höheres Princip aufstellt? Diese Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig, (der sich schon zum voraus vermuthen läßt, weiter hin aber wirklich bestätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Bestimmung dieser Formen des Denkens durch ein Princip, eine Bestimmung, die kein Mißverständniß derselben mehr

überließ, durch die sie völlig von einander getrennt, und die immer noch mögliche Vermischung derselben unter einander verhindert werden könnte — kurz eine Bestimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytische und synthetische Form aufgestellt. Woher kommt diese, und wo ist das Princip, in dem sie gegründet ist? diese Frage ist nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Diese Form ist durch die obersten Grundsätze alles Wissens zugleich mit und unzertrennlich von dem Innhalt alles Wissens gegeben. Mit diesen nämlich ist uns

1. eine Form gegeben, die schlechthin unbedingt ist, die Form des Gesetztseyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts, als durch diesen Satz selbst bedingt wird, und also keinen andern Innhalt eines höheren Satzes voraussezt, kurz die Form

der

der Unbedingtheit. (Saz des Widerspruchs, analytische Form) *)

2) eine Form, die bedingt ist, die nur durch den Innhalt eines höheren Sazes möglich wird — Form der Bedingtheit (Saz des Grundes, synthetische Form).

3) eine aus beiden zusammengesezte Form — Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit. (Saz der Disjunction, Verbindung der analytischen und synthetischen Form. — Da einmal die analytische und synthetische Form festgesezt war, so konnte freilich durch die

Dritte,

*) Man bemerke, daß hier blos von der Art des Gesetztseyns überhaupt die Rede ist, also gar keine Rüksicht auf den Innhalt des Satzes genommen wird. Es ist blos davon die Rede, ob der Saz, als Saz, (nicht als Saz von einem bestimmten Innhalt) unbedingt gesezt werde. Diß wird im folgenden deutlicher werden.

Dritte, welche beide in sich vereinigt, keine an sich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form bestimmt werden. Es ist also wirklich zu verwundern, daß der grosse Philosoph, der jene beide Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, besonders, da er in Aufzählung der einzelnen von dieser Urform abhängigen Formen des Denkens, immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die ursprüngliche Verbindung der analytischen Form mit der synthethischen, also durch einen dritten Modus der Urform möglich ist.)

Je wichtiger nun die von Kant geschehene Aufstellung dieser Urform alles Wissens (der analytischen und synthetischen) für die gesammte Philosophie ist, desto mehr wundert man sich, daß er den Zusammenhang der einzelnen Formen des Wissens, die er in einer Tafel vorstellig macht, mit jener Urform überall

nirgends

nirgends bestimmt *) angiebt, und daß er gerade so, wie er jene Urform ohne sie an ein Princip anzuknüpfen — gleichsam ex abrupto — aufstellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargestellt hat. Noch mehr wundert man sich hierüber, wenn man seine eigne Versicherung liest, daß alle diese Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas gemeinschaftliches mit einander haben, daß

*) Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweisung auf diesen Zusammenhang, und die Wichtigkeit desselben in Bezug auf die Form aller Wissenschaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptst. III. Abschn. §. 11. — Solche Stellen, in denen solche Hinweisungen vorkommen — (gleichsam einzelne Strahlen, die dieser bewundernswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften hinwirft) — sind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in d. Vorr. zu seiner obengen. Schrift) denselben zu charakterisiren versucht hat.

daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Classe, namlich drei seien, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der ersten und zweiten ihrer Classe entspringe u. s. w. Diß weißt doch gerade auf eine Urform hin, unter der sie alle gemeinschaftlich stehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was sie in Rüksicht auf ihre Form gemeinschaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich diese Zurükführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht versuchte, wenn man bei genauerer Untersuchung findet, daß diese Urform selbst bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er sie schon zu sehr specialisirt habe, als daß sie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er versteht nämlich unter analytischen Sätzen bloß diejenige, die sonst identisch genannt wurden, unter synthetischen die nichtidentische. Nun ist nach dem obigen das Princip der Urform der Grundsatz: Ich ist Ich, welcher Satz allerdings identisch ist.

ist. Allein daß dieser Satz identisch ist gehört zu seinem Innhalt und nicht zu seiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrükte Form überhaupt, die Form des unbedingten Gesetztseyns, abgesehen von allem Prädikat diejenige Form seyn, die durch ihn als Urform bekundet wird. Mit jenem Princip ist nämlich der Grundsatz des unbedingten Gesetztseyns gegeben; mittelst dessen jedes Subjekt mit jedem Prädikat gesezt werden kann, durch das es nicht aufgehoben ist (Grundsatz des Widerspruchs.) Unter diesem Grundsatz aber stehen offenbar nicht nur diejenige Sätze, in denen das Subject sich selbst zum Prädikat hat, sondern alle, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches?) schlechthin gesezt wird. Der Satz z. B. A = B ist nach Kant ein synthetischer Satz, im Grunde aber ein analytischer, denn es ist schlechthin und unbedingt etwas in ihm gesezt. Dagegen ist jener Satz kein identischer Satz. — Identische Sätze verhalten sich zu analytischen

wie

wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt selbst zum Prädikat, und insofern ist in ihnen etwas schlechthin gesezt, aber, nach Kants eignen Erklärungen soll die allgemeine Logik davon ganz abstrahiren, welches Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf sehen, wie es ihm beigelegt werde, also z. B. beim analytischen Satz nicht, durch welches Prädikat das Subjekt schlechthin gesezt werde, sondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches? — gesezt werde.

Für diejenige Säze also, die Kant analytische nennt, muß die philosophische Sprache den Ausdruk identische zurüknehmen, dagegen für diejenige, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Geseztseyn ausdrüken, den Ausdruk der analytischen und synthetischen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform so zurük zu führen, daß sie dadurch vollkommen bestimmt werden, und jede Vermischung derselben verhindert,

auch

auch jeder einzelnen ihre bestimmte Stelle so angewiesen wird, daß darüber kein Zweifel mehr Statt finden kann.

Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die Urform als Princip der übrigen aufzustellen, sie unter den andern — in einer gleichen Reihe — gesezt hat. Denn, daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform, (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten), seien, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung.

Die categorische Form ist nämlich keine andre, als die des unbedingten Gesezt-seyns, die durch den obersten aller Grundsätze gegeben ist, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — (gleichviel welches?) — gesezt wird. Diese Form steht also auch blos unter dem Gesez des unbedingten Geseztseyns, (dem Satz des Widerspruchs) —. Analytische Form.

Die hypothetische ist keine andre, als die des bedingten Gesetztseyns, die durch den zweiten obersten Grundsatz gegeben ist, und bloß unter diesem steht. — Synthetische Form.

Die disjunktive Form ist keine andre, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Gesetztseyns — also aus den beiden vorigen zusammengesezt, und nur durch den dritten obersten Grundsatz gegeben. — Gemischte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, so kann

1) nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form bloß die Form der Einheit seyn, denn nur diese ist unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt ist durch die Form der Einheit, so daß die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Quantität nur Vielheit seyn kann. (Der Satz z. B. einige

einige A sind B gilt nur unter der Bedingung der categorischen Sätze, A¹, A², A³, A⁴, u. s. w. sind B.) Die unter der Urform der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit stehende Form der Quantität muß also Vielheit bestimmt durch Einheit d. h. Allheit seyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein categorischer noch ein hypothetischer, wohl aber beides zugleich ist. Er ist categorisch, weil die Bedingungen vollendet sind, unter denen er steht (z. B. der Satz: alle A sind B, ist ein categorischer Satz, weil die Bedingungen desselben, die Sätze: A¹ A², (u. s. w. bis zum lezten möglichen A) = B, vollendet sind.) Er ist hypothetisch, weil er überhaupt unter Bedingungen steht.

2. nach der Qualität kann die unter der Urform des unbedingten Geseztseyns stehende Form nur die der Bejahung seyn, denn die unter der Urform des bedingten

Gesetztseyns stehende Form kann nur verneinend seyn. (Ein bedingter Satz leugnet das unbedingte Gesetztseyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein verneinender Satz sezt daher immer einen bejahenden categorischen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz: Ich = Ich voraussezt. Die dritte, durch die zween obersten Grundsätze bestimmte Form kann also nur die Form der Bejahung und Verneinung in sich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken *)

3.) nach

---

*) Die Form der Bejahung ist nicht identisch mit der Form des unbedingten Gesetztseyns, obgleich durch sie bestimmt. Denn man kann sich auch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung (im dritten Modus) denken. Aber eben diese Möglichkeit eines unbedingten Gesetztseyns der Verneinung sezt eine Form der Verneinung

3.) nach der Modalität kann die unter der Urform des unbedingten Geseztseyns stehende Form nur die Form der Möglichkeit seyn. Denn nur die Form der Möglichkeit ist unbedingt, dagegen selbst absolute Bedingung aller Wirklichkeit. Auch der Satz Ich = Ich hat, insofern er unbedingt gesezt ist, blosse Möglichkeit. — Die unter der Urform des bedingten Geseztseyns stehende Form der Modalität ist Wirklichkeit, denn der bedingte Satz ist gegeben durch einen bedingenden, und die Logiker, (älterer und neuerer Zeit,) haben keinen falschern Satz aufgestellt, als den, daß hypothetische Sätze sich auf

nung überhaupt und diese eine Form der Bejahung überhaupt voraus. Diese beide Formen können combinirt werden in einer dritten, so daß durch das unbedingte Geseztseyn einer Verneinung diejenige Sätze entstehen, welche die Logiker unendliche nennen.

blosse Möglichkeit beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, d. i. Nothwendigkeit. (So sind alle identische Sätze nothwendig. Insofern sie unbedingt sind, stehen sie unter der Form der Möglichkeit, insofern sie bedingt sind durch sich selbst *) unter der Form der Wirk-

*) Unbedingt gesezt, und durch sich selbst bedingt seyn, ist etwas sehr verschiednes. Ein Satz kann unbedingt gesezt, dabei aber doch nicht durch sich selbst bedingt seyn, nur nicht umgekehrt. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft aber muß, wie erwiesen worden ist, als Grundsatz der unbedingten Form und des unbedingten Innhalts überhaupt, als Grundsatz, durch den es überhaupt erst möglich wird, daß irgend etwas unbedingt gesezt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, sondern auch durch sich selbst bedingt seyn. Daß der oberste Grundsatz durch sich selbst bedingt ist, gehört zu seinem Innhalt, daß er unbedingt gesezt ist zu seiner äußeren Form, die vom Innhalt nothwendig herbeigeführt wird.

Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich ist als categorischer Satz bloß möglich, insofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch sich selbst bedingt ist, wird er zum nothwendigen Satz. Es leuchtet also in die Augen, daß identische Sätze eine blosse einzelne unter der allgemeinen Form analytischer Sätze stehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identische Satz ein categorischer seyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet ist, sondern die des unbedingten Geseztseyns überhaupt Urform aller Philosophie ist. Ebendeßwegen begründet auch der Satz, Ich = Ich nicht die Form der Identität sondern die des unbedingten Geseztseyns als Urform. Denn die Form der Identität ist in ihm selbst nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann also an ihm nur diejenige Form

als Urform erkennen, die in ihm selbst nimmer bedingt ist. Dadurch erklärt sich das obige Paradoxon, daß dieser Satz als categorischer Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit stehe, und nur insofern, als er unter dieser stehe, Princip alles Innhalts und aller Form einer Wissenschaft werden könne.

Noch ist die Frage übrig: woher die Momente, (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleitete Formen geordnet sind, herkommen? Die Antwort darauf ist leicht. Sie sind unmittelbar mit dem obersten Grundsatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachste Art — als etwas gegebnes entwikelt werden können. Denn es ist, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieser Momente verstanden werden soll, schlechterdings unmöglich, sie aus einem schon vorhandnen Begriff abzuleiten — sie müssen schlechterdings noth-

wendig

wendig als eine Thatsache aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrükt, abgeleitet werden *)

* * *

So bestimmt also der ursprünglich gegebne Innhalt alles Wissens, (das Ich, das Nicht-Ich, und das Produkt beider), zugleich die Form aller Wissenschaft, so wie jener selbst nur unter der Bedingung von dieser möglich ist. Ganz parallel mit dieser Deduktion der Form des Wissens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Bestandtheilen des Urinnhalts alles Wissens durch ihre Urform bestimmt ist, ausfallen; was ganz natürlich ist, da dasselbe Princip zugleich den Innhalt und

 die

*) Diß gilt auch gegen die Reinholdische Deduktion dieser Formen, die übrigens in formaler Rüksicht ein Meisterstük philosophischer Kunst ist. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit schon voraussezen, um sie nebst den übrigen deduciren zu können.

die Form, und ebendeßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Innhalt ursprünglich zukommt, und diejenige, unter der er gesezt ist) begründet. Aenesidemus scheint mit siegender Evidenz die Reinholdische Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anspruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aenesidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subiekts und Objekts, und warum er die Form der Vorstellung *) gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine solche vollständige Deduktion der gesammten Form des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung wären beinahe alle übrige Einwürfe des Aenesidemus abgeschnitten gewesen. Wenn bewiesen

ist,

*) Im Vorbeigehen gesagt — jede Vorstellung ist, als solche, der Modalität nach nothwendig, ihr Innhalt sei, welcher er wolle. Diß ist ihre durch die obersten Grundsäze bestimmte Form.

ist, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) ist, so folgt von selbst, daß das Subjekt im Dritten (der Vorstellung) sich zum Objekt immer wie das Bestimmende zum Bestimmbaren, (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit,) verhalte: kurz: es folgen alle übrige Sätze der Elementarphilosophie bündig und in leichterem Zusammenhange, als in der Theorie des Vorstellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdische Deduktionen nicht begründet ist. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu schreiten.

---

* * *

Nachschrift.

Die ganze Untersuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, ist nothwendig trocken und wenig versprechend am Anfang — aber ist es nicht mit dem Anfang jeder Wissenschaft also? und ist es nicht gerade Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind? Und die Sache, von der die Rede ist — Erreichung des lezten Ziels aller philosophischen Nachforschung — ist doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei diesem ernsten Geschäfte nicht zu theuer erkauft?

Ob die gegenwärtige Untersuchung nicht durch die Darstellung, die ihr der Vf. zu geben vermochte, verloren habe, kann er selbst am wenigsten entscheiden. Es sei so! Mögen diejenige, die diesen Versuch einiger Aufmerksamkeit

keit werth achten, diese nur auf den Gegenstand richten, und den Verfasser, der sich freut, diese Blätter dem Publikum ganz anspruchslos übergeben zu können, und seine Art, etwas darzustellen, darüber vergessen! Mögen sie sich insbesondre nicht an den Ausdrücken stoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umschweife — von dem, was die grösten Philosophen ihres Zeitalters noch für die Nachkommenden übergelassen haben, gesprochen hat! Worte sind blosser Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünscht er, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd seie, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens, und des Wollens — das lezte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter, als jemals, fordern wird, — bei jedem, der es werth ist, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß!

Die Philosophen haben es oft beklagt, daß

ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen, und auf die Schiksale unsers ganzen Geschlechtes habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiednen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jezt noch überhaupt so vielen verdächtig, und bei verschiednen in so ganz verschiedner Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen den 9ten Sept.
1794.

Darlegung
des
wahren Verhältnisses
der
Naturphilosophie
zu der
verbesserten
Fichte'schen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten
von
F. W. J. Schelling.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1806.

ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen, und auf die Schiksale unsers ganzen Geschlechtes habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiednen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jezt noch überhaupt so vielen verdächtig, und bei verschiednen in so ganz verschiedner Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

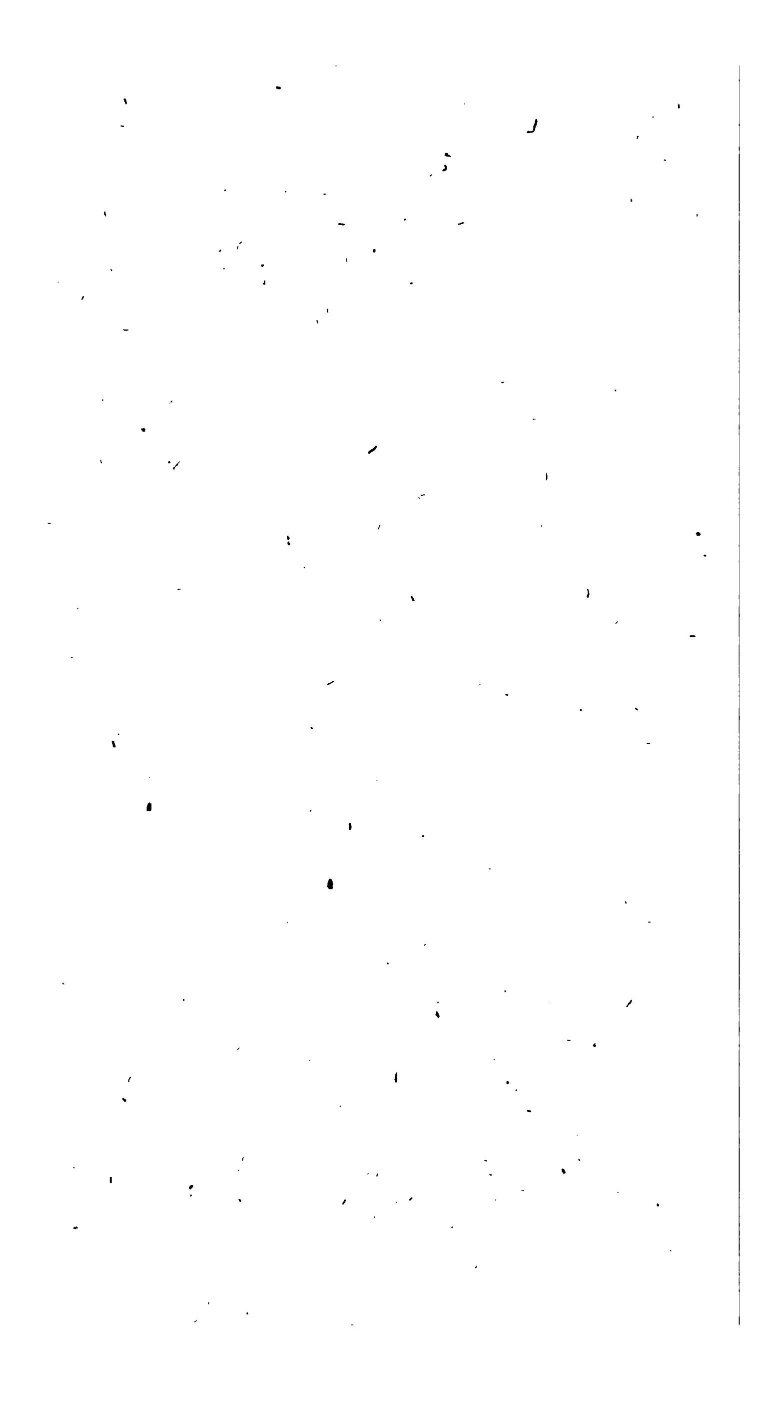
Tübingen den 9ten Sept.

1794.

Darlegung
des
wahren Verhältnisses
der
Naturphilosophie
zu der
verbesserten
Fichte'schen Lehre.

Eine Erläuterungsschrift der ersten
von
F. W. J. Schelling.

Tübingen,
in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
1806.



Vorbericht.

Von dem philosophischen Theil der Fichte'schen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten schrieb der Verfasser eine, in No. 150 und 151. der Jena'schen Allg. Literatur-Zeitung abgedruckte, beurtheilende Darstellung, bevor ihm die Existenz der beyden andern, fast zu gleicher Zeit herausgekommnen, Fichte'schen Schriften auch nur durch den Meßkatalog bekannt geworden war, den er zufälliger Weise nicht zu Gesicht bekommen hatte. Nachdem er auch die Grundzüge zur Charakteristik des Zeitalters, und die Anweisung zum seligen Leben gelesen, erkannte er, daß seine Arbeit zwar in Bezug auf das dort beurtheilte Buch in ihrem Werth oder Unwerth bestehen möchte, daß sie aber nicht den gegenwärtigen Standpunkt Fichte'scher Spekulation umfasse, indem diese selbst von einer Schrift zur andern weiter gerückt war, und sich nun eine, nicht bloß einfache, sondern doppelte und dreyfache, Duplicität in dem Geiste des Urhebers — eine Verschiedenheit des Verfassers der Anweisung z. s. L. von sich selber, nicht allein in seiner ersten Gestalt, sondern auch von sich, als Verfasser der Erlangischen Vorlesungen und noch mehr als dem der Grundzüge, deutlich hervorthat. Diese Bemerkung und die Lage, in die er sich durch den ganz eignen Fichte'schen Synkretismus gegen Fichte'sche Philosophie überhaupt gesetzt sah, bewog den Verfasser, eine ausführlichere Darlegung dieses Verhältnisses zu entwerfen. Aus dieser ergiebt sich von selbst die eingeschränkte Bedeutung jener ersten Beurtheilung, welche allerdings nicht voraussah, wozu sich Herr

Fichte im seligen Leben noch erschwingen würde, und von der in gegenwärtige Darstellung nur so viel aufgenommen ist, als nicht übergangen werden durfte, um das Bild des in der Fichte'schen Trilogie zerstreuten Ganzen seiner Denkweise zu vollenden.

Es ist möglich, daß dieser Schrift eine andre folgt, enthaltend einige, in Würzburg gehaltne, Vorlesungen über die nämlichen Gegenstände, welche in der Anweisung zum seligen Leben behandelt sind — zur vollständigen Uebersicht des ganzen Verhältnisses zwischen Herrn Fichte's nunmehriger Ansicht und derjenigen, die sich, wie Hr. Fichte sagt, selbst den Namen der Naturphilosophie beylegt.

Druckfehler-Verzeichniß.

Man bittet insbesondre die mit einem * bezeichneten Fehler vor dem Lesen zu verbessern.

Seit. 4 Zeil. 1 ist statt: seyen zu lesen seyn.
— 5 — 10 — — dermaligen z. l. damaligen.
— 6 — 10 v. u. ist statt erndtnen zu l. erndten.
— 10 — 4 Anm. ist nach beyde zu setzen ein Comma.
* — 12 — 2 v. u. ist statt Idee zu lesen Ideen.
* — 16 — 12 — — ist nach Idee auszulöschen das in.
— 24 — 13 v. o. ist statt geschehen z. l. geschehe.
— 28 — 9 — — — darzustellend zu setz. darzustellen.
— 35 — 4 v. u. ist statt: verläuanen z. l. verlängern.
— 38 — 15 v. o. ist st. reine zu l. rein.
— 53 — 12 v. u. ist das es auszulassen.
— 61 — 9 v. u. — — als auszulassen.
— 71 — 4 v. u. ist nach: nennt. das Punktum auszulass. und statt Diese zu l. diese.
— 73 — 1 ist st. dem z. l. den.
— — — 6 nach Wissen adde: ist.
— — — 11 st. nie l. ein. S. 74 Z. 2 st. den l. dem.
— 75 — 9 v. u. st. einen l. einem.
— 82 — 8 v. u. st. hie l. hin.
— 123 — 13 v. o. ist vor: wie ein: ist zu setzen.

Die Absicht dieser Schrift, wie schon der Titel andeutet, ist keineswegs eine vergleichende Zusammenstellung der Naturphilosophie mit der ursprünglichen Wissenschaftslehre. Findet zwischen beyden irgend ein Verhältniß statt: so ist dieses für jeden, der deutsche Bücher lesen und philosophische verstehen kann, seit geraumer Zeit klar und entschieden, und es ist nicht die Art des Verfassers, auf seinem Wege zurückzugehn und das bereits Geschehene nochmals zu thun.

Der gegenwärtige Zweck erfodert nur zu erwähnen, daß das Urtheil in dieser Sache lediglich darauf beruhte, daß Hr. Fichte gelehrt und behauptet hatte: es sey eine Erkenntniß des An=sich oder Absoluten für den Menschen ewig unmöglich; wir können nur von unserm Wissen wissen, nur von diesem als dem unsrigen ausgehen, und eben so nur in demselben verbleiben; die Natur sey eine leere Objektivität, bloße Sinnenwelt; sie bestehe allein in Affektionen unsres Ich, beruhe auf unbegreiflichen Schranken, in die sich dieses eingeschlossen fühlt,

sie sey wesentlich vernunftlos, unheilig, ungöttlich; allenthalben endlich und durchaus todt; die Basis aller Realität, aller Erkenntniß sey die persönliche Freiheit des Menschen; das Göttliche könne nur geglaubt, nicht erkannt werden; auch dieser Glaube sey bloß moralischer Art und so er mehr enthalte, als aus dem Moralbegriff gefolgert werden könne, sey er ungereimt, abgöttisch: die übrigen hieraus von selbst folgenden Sätze auszuzeichnen, können wir uns wohl überheben.

Es stand nicht in Herrn Fichte's Wahl, diese Sätze als die seinigen anzuerkennen oder zu verläugnen. Theils ließen sie sich durch seine sämmtlichen Schriften belegen und in ihnen wörtlich nachweisen; theils hatte er sie noch eben mit solcher Zuversichtlichkeit behauptet und war ihrer in seinem Wissen so gewiß gewesen, daß er daran wohl kaum denken konnte, sich sogleich von ihnen loszusagen.

Wollte er nun weiter reden, so war er in dem Fall, entweder den Irrthum derselben als solchen zuzugeben, oder ihn ehrlich und tapfer gegen jedermänniglich zu vertheidigen. Das letzte konnte, das erste wollte er nicht. — Es blieb also nur das Schweigen.

Sonst hatte Hr. Fichte, und, wie man wohl zugestehn kann, meistentheils mit gutem Fug und Recht die Antwort in Bereitschaft, daß man ihn nicht verstanden,

seinen Geist nur nicht durchdrungen habe. Gegen Menschen, deren Denkkraft in einem offenkundigen Mißverhältniß zu der des Herrn Fichte stand und denen nicht selten sogar die erste Idee der Philosophie abgieng, mochte die bloße Versicherung hinreichen. Gegenüber von dem Verfasser der Charakteristik, welche im kritischen Journal der Philosophie Bd. II. Hft. 1. vom Fichte'schen Systeme gegeben wurde, war diese Einrede, wenn sie nicht durch eine bestimmte und überzeugende Nachweisung des Nichtverstehens unterstützt war, als eine schlechte Ausflucht anzusehen, und verdiente, je nach dem Grade des Ernstes, mit dem sie vorgebracht wurde, mit Lächeln oder mit Spott empfangen, auf jeden Fall aber ohne weiteres abgewiesen zu werden. Daß ihn seine vormaligen Gegner nicht verstanden, war glaublich, denn sie fanden insgesammt, daß Hr. Fichte transcendent und zu metaphysisch sey, indeß er mit allem Eifer bemüht war, sie vom Gegentheil zu überführen und ihnen die Planheit seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wir gestanden ihm die letzte zu, und der Streit (wenn es einen gab) nahm nun die entgegengesetzte Wendung. Da Hr. Fichte außerdem hoffte, durch seinen Sonnenklaren Bericht das ganze Publikum, d. h. Kluge und Dumme ohne Unterschied zum Verstehen zu zwingen, so konnten wir annehmen, daß dieser Unterricht nicht grade an uns werde verloren gegangen seyn. Es ist auch nicht abzusehn, was in Sätzen, wie die oben ausgezeichneten, noch

für ein besondrer Geist verborgen seyen, oder wie man sie sollte misdeuten können.

Ob man einen philosophischen Schriftsteller verstanden habe oder nicht, darüber muß unter den gegebnen Bedingungen ein jeder mit sich selbst völlig in's Reine kommen können. Es giebt in dieser Sache eine Gewißheit, die allen Zweifel niederschlagen darf, und welche ich mit Erlaubniß der Leser an dem gegenwärtigen Falle erläutern will. Es war nämlich allerdings eine Zeit, in welcher ich selbst Herrn Fichte nicht ganz zu verstehen glaubte, obgleich er dieß selbst meynte und in allewege rühmte; es war die Zeit, wo ich etwas Höheres und Tieferes in seiner Lehre suchte, als ich doch in der That finden konnte. Wirklich gehörte nicht weniger dazu, als die ganze Reihe seiner letzten Schriften, die, über den angeblichen Atheismus, die Bestimmung des Menschen, der Sonnenklare Bericht, um die Ueberzeugung in mir hervorzubringen, daß ich ihn vollkommen verstanden und daß diese Selbstgenügsamkeit nicht mehr verberge, als sie darstelle. Nun ich die Leerheit mir deutlich gemacht hatte, fing das Nichtverstehen auf Herrn Fichte's Seite an und dauert bis zur Stunde fort. Ich mußte ihn wohl verstanden haben, und weit besser als er selbst dachte, da ich noch über ihn hinaus verstanden, und er Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im J. 1801. in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst im J. 1806. einzeln an sich gebracht hat. Dagegen ist er

den Beweis, daß er von uns nicht verstanden worden, bis jetzt schuldig geblieben, und wird ihn auch wohl schuldig bleiben. Die kleine Scham, früheren Aeußerungen dadurch zu widersprechen, wollten wir ihm nach dem oben Gesagten gern erlassen.

Es hatte also bey dem Schweigen sein Bewenden, welches zugleich mehrere Vortheile gewährte. Es überhob der Mühe, dem angeblich misverstandenen nun das richtig verstandene, alle Misdeutungen aufhebende System entgegenzustellen, womit man sich zur dermaligen Zeit nur noch weiter zu verfangen und noch tiefer hineinzureden Gefahr lief. Konnte doch hier und da noch ein Gutmüthiger seyn, der das Schweigen als edle Verachtung auslegte, (wenn gleich sonst Herrn Fichte'n der schlechteste Gegner nicht zu gering erschien, um ihn zu belehren); oder als eine fruchtbare und furchtbare Gewitterstille, von der man unmöglich voraussehen konnte, daß sie sich in so sanften Regen, wie jetzt im seligen Leben, auflösen würde. Hauptsächlich aber ließ sich erwarten, daß, während eine höhere Ansicht der Philosophie als einer Wissenschaft des Göttlichen und einer Betrachtung der Welt aus dem Standpunkte dieses Göttlichen immer weiter ausgebildet wurde, der frühere Stand der Sachen in eine glückliche Vergessenheit sinken würde, so daß man Mühe hätte, das Publikum zur Erinnerung dessen zu bringen, was Hr. Fichte vor diesem gelehrt und behauptet. In der That waren viele lebendigere

Ideen bereits eine Art von Gemeingut geworden, das jeder, der Kraft und Lebendigkeit dazu in sich trug, an sich bringen mochte.

Nun, nachdem dies so weit gediehen und jene Grundidee der Philosophie gegen die große Masse des Zeitalters und den Anbau Fichtescher Verhärtung in den Geistern und Gemüthern desselben so weit durchgesetzt worden, daß wenigstens von der wissenschaftlichen Seite nichts Erhebliches dagegen vorzubringen bleibt: jetzt kommt Hr. Fichte tanquam re bene gesta und als ob nichts vorgefallen wäre, um ruhigen Besitz von einem Theil des neuen Reichs der Wahrheit zu nehmen, der Erste dieß aufgehende Licht der Religion zu begrüßen und das gemischte Publikum mit der Verkündung desselben zu überraschen: des besten Willens, grosherzig zu erndtnen, das er nicht gesäet, und zu verarbeiten, was er nicht gepflanzet hat. So viel nur immer von den religiösen und sittlichen Ideen der höhern Ansicht fähig war, von ihm selbst an sich gebracht und volksmäßig mitgetheilt zu werden, hebt er kunstreich heraus und flicht es zu einem duftenden Kranze die eigne Stirn damit zu bekränzen, und auf daß an der Ursprünglichkeit des Schmucks ja kein Mensch Zweifel trage, werden die Naturphilosophen auf's tiefste herabgesetzt und auf's kräftigste geschmäht. *)

*) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß wir uns hier auf die drei Schriften: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters; Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und

Ein Hauptsatz der Fichte'schen Lehre, nicht nur ein im Vorbeygehn hingeworfener Gedanke, sondern eine Grundlehre war bekanntlich die: daß der Begriff des Seyns ein bloß negativer sey, indem er nur die absolute Verneinung von Thätigkeit ausdrücke; deßgleichen daß er von Gott und göttlichen Dingen völlig verbannt werden müße. Nun tritt Hr. Fichte herzhaft hin und spricht: Alles Seyn ist lebendig, und es giebt kein andres Seyn als das Leben. Das Absolute, oder Gott ist selbst das Leben. Gott ist alles Seyn, und außer ihm kein Seyn; (E. 2te Vorl.). Sonst lehrte er: In Ansehung des Absoluten oder An-sich besteht ein ewiger Widerspruch, denn es soll etwas für das Ich, und folglich in ihm, und doch zugleich nicht im Ich, sondern außer ihm seyn; sonst wäre es kein An-sich. Dieß ist der nie zu durchbrechende Zirkel, dessen Entdeckung das Verdienst der Wissenschaftslehre ist, und in welchem alle endliche Naturen unrettbar befangen und ewig eingeschlossen sind. (Grundlage der Wissenschaftslehre praktischer Theil S. 270.). Nun aber vernehmen wir: „Es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel keine Trennung, sondern

die Anweisung zum seligen Leben beziehen. Die angegebne Ordnung ist zugleich die der Entstehung dieser Schriften; wir werden in der Folge die erste derselben, der Kürze wegen, durch Gr., die zweyte durch E. V., die dritte durch s. L. bezeichnen.

beyde gehen völlig in einander auf, (s. L. S. 88.). Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nöthig gefunden, von Gott oder göttlichen Dingen die geringste Erwähnung zu thun; bis er im Jahr 1798 die Resultate seines Philosophirens über diesen Gegenstand mittheilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Theil der Entdeckung vorwegnehmen möchte. (Ueber den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung Philos. J. 1798 1stes Heft. S. 1. 2.) Nunmehr aber soll alles Philosophiren beginnen von der göttlichen Idee und die Liebe, mit der diese Idee sich selbst in dem Individuum umfaßt, der Grund und Anfang seyn aller Wissenschaft. Sonst (man sehe ebendaselbst) wußte der Philosoph zu gut, daß nur eine verirrte Philosophie, in der Verlegenheit etwas zu erklären dessen Daseyn sie nicht läugnen kann, von der Sinnenwelt auf einen Gott schließt: dieser Schluß aber ist Aberglaube und giebt zum Produkt Götzendienst u. s. w. Jetzt ist dieser Schluß ganz behende und unverfänglich geworden. Denn „daß ein Gott ist, leuchtet dem, nur ein wenig ernsthaften Nachdenken über die Sinnenwelt ohne Schwierigkeit ein; man muß (muß) zuletzt doch! damit enden, demjenigen Daseyn, das immer nur in einem andern Daseyn gegründet ist, ein Daseyn zu Grunde zu legen, welches (Daseyn?) den Grund seines Daseyns in sich selbst habe. (E. V. S. 169.)

Nicht daß Hr. Fichte diese oder jene Sätze aufstellt, sondern daß Er überhaupt in dieser Region angetroffen wird, ist das Verwundersame. Wir hatten ihm nachgewiesen, daß er das eigentliche Princip der Sünde, die Ichheit, zum Princip der Philosophie gemacht (Philosophie und Religion S. 42. u. f.); nun erklärt er eben dieses Zeitalter für das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit. Es war gezeigt worden, daß die ganze Fichte'sche Philosophie ein in Reflexionsaberglauben verhärteter und in formeller Wissenschaft erstarrter Verstand sey. (Krit. J. a. a. O.) Jetzt spricht er von Liebe und vom Apostel Johannes, und die in Gott sich selbst vernichtende Reflexion ist das Höchste. Den auffallendsten Gegensatz bildet die einst alle Religion verschlingende Moral mit der jetzt durch eben diese Religion tief erniedrigten Sittenlehre. Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthielt als den Begriff der moralischen Weltordnung, war ihm ein Gräuel, eines vernünftigen Wesens höchst unwürdig, höchst verdächtig, (Worte des Philos. Journals von 1798. 8tes Heft. S. 379.) Ebenso war alle Trefflichkeit, Schönheit und Seligkeit menschlicher Natur völlig erschöpft in der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit, ja diese war das einzig Reale der Welt und des Menschen. Nun wie anders! „Nur nachdem der Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seligen Lebens in die Tugend gesetzt und so auf wildem Holz

edle Früchte gesucht.“ (s. L. S. 23.) Wer aber hat eifriger diesem wilden Holze — wahrlich nicht der Tugend, welche die Trefflichkeit selbst ist, sondern der blossen Pflichtmäßigkeit, — alle Seligkeit und Schönheit menschlicher Natur einzuimpfen gesucht als eben Herr Fichte? Kann man auch Feigen lesen von den Dornen und Trauben von den Disteln? ist die Frage, die sich jedem Unterrichteten bey Lesung der neuesten unter den drei Schriften aufdringt. *)

Vermag die Unterscheidung von Buchstaben und Geist auch diesen harten Zwist zu schlichten? Nun das müßte ein seltsam störrischer, ja närrischer Leib seyn, der, wenn die Seele himmlische Heiterkeit genießt, weinet; und lacht, wenn sie zum Sterben betrübt ist.

*) Wer sich von der Natur der menschenfreundlichen Aeußerung überzeugen will: daß die Schwärmerei (von welcher sodann bewiesen wird, sie gehe mit der Naturphilosophie Hand in Hand und sey Eins und dasselbe mit ihr), beyde Moral und Religion, in ihrer wahren Gestalt inniglich hasse (Gr. S. 221) dem empfehlen wir einstweilen eine im Herbst des Jahrs 1805 erschienene Schrift: Beyträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Nebst einer vollständigen und faßlichen Darlegung ihrer Hauptmomente von G. M. Klein (Würzburg in der Baumgärtnerischen Buchhandlung) wo §. 50. besonders aber 51 und 52 die obigen religiösen Ideen in gedrängter Kürze, so wie überhaupt die Ansicht der Naturphilosophie über diesen Punkt, sich findet.

Indeß das alles hat nun Herr Fichte einmal an sich gebracht, (sein eigner Ausdruck): die göttliche Idee, die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten, das selige Leben und die Liebe selber, und wir wenigstens sind nicht gemeynt, ihm dieses Erwerbthum zu verkümmern. Vielmehr wir freuen uns innig und aufrichtig, daß es ihm so gut geworden, dieß alles so weit zu erkennen; wir freuen uns, daß er die Hoffnung der Blöden zu Schanden gemacht hat, die da meynten, er werde die Erkenntniß des Göttlichen ferner, wie sie, läugnen, er werde statt des heitern und seligen Gottes das finstre Götzenbild der Subjektivität und einer schnöden Moral wieder auf den Thron heben; wir freuen uns jeder lebendigeren Idee, jedes einzelnen Lautes ächter Wissenschaft bey ihm, und betrachten sie als ein indirektes, äußeres Zeugniß der Wahrheit. Auch daß er uns gröblich schmäht und sogar verläumdet, und so das letzte Band entzwey schneidet, das zwischen Menschen entgegengesetzter Denkart durch inneres Maß und äußre Sitte noch erhalten wird, wollten wir, um des ersten willen, gern vergessen.

Was uns bewegt die gegenwärtige Arbeit zu unternehmen ist nicht dieses, sondern die Bemerkung, daß er selbst durch die an sich gebrachten Grundsätze die Sache auf einen Punkt geführt hat, wo sie zur letzten Entscheidung kommen kann. Er hat Wahrheiten zugestanden, die er vordem verwarf; aber er hat zugleich eine so arge Inkonsequenz, ein so unvollständiges Bewußtseyn von

dem Gehalt und der durchdringenden Kraft derselben gezeigt, daß man nur diese gegen ihn geltend zu machen braucht, um die Nichtigkeit des noch übrig bleibenden Theiles von seinem System sichtlich darzuthun, oder wenigstens ihn selbst zu nöthigen, auch die ersten wieder aufzugeben. Das eben ist das unlöblichste in der Sache, daß er Christus und Belial, den Apostel Johannes und sich selbst vereinigen will; daß er die früheren Grundsätze nicht geradezu verwirft, (wo nicht eine unbewußte Ironie gegen sich selbst ihn dazu verleitet), und daß er jene höhern Ansichten nur für die Krone geben will, die er seiner Lehre noch aufzusetzen habe. Diese hat sich nämlich zwar in eine untergeordnete Sphäre zurückziehen und niederschlagen müssen, um obenher für den Himmel und die Religion noch einigen Raum zu lassen, aber die alte Härte soll sich gleichwohl mit der neuen Liebe vertragen, wogegen ihr diese wiederum ein gutes Gewissen schaffen und Glauben an sich selbst gewähren soll. Wir erklären in dieser Beziehung nochmals: Nicht daß Fichte diese oder jene Ideen aufstellt, welche dem, der einmal die Grundidee gefaßt, wohl von selbst aus ihr hervorgehn müssen, und nicht das Eigenthum eines Menschen sind — (wer sie als solche betrachten könnte, müßte sie eben darum nie wahrhaft empfangen haben) — nicht dieses achten wir für einen Raub, sondern daß er sich dieser Idee nur bedient, daß die Liebe, das selige Leben und alles Herrliche, was er sich aneignet, nur

die Larve seyn sollen, den Grundfehler, die ursprüngliche Misgestalt seines Systems zu verbergen. Da er versucht hat, mit nicht ganz lautrer Meynung sich an das Bessere an und herüber zu arbeiten, so gewährt uns dieß einerseits die Annehmlichkeit, ihn über gewisse Grundsätze als einstimmig annehmen und daher um so schärfer den Punkt bezeichnen zu können, wo der Irrthum, wo das völlige Nichtverstehen in ihm beginnt: von der andern Seite fordert es uns auf, das Entgegengesetzte von ihm zu thun, und bey dieser Gelegenheit gründlich und bis auf die Wurzel, uns von ihm zu scheiden.

Wir fangen an von dem innersten Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. — Die Philosophie ist nicht ein Glauben, Ahnden oder Führ-wahr-halten, sondern eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche geben kann. Da wir hierüber anderwärts alles Nöthige bereits gesagt und auch von Herrn Fichte gegen den Satz in dieser Allgemeinheit keine weitre Einsprache zu erwarten steht, so gehen wir von hier sogleich weiter.

Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das S e y n und es ist kein Seyn als eben Gott; wir können nicht sagen als das Seyn G o t t e s. Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn S e y n.

Hinwiederum also ist alles Seyn, lediglich darum weil es Seyn ist, also an sich selbst göttlich; absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv. Etwas, das nicht göttlich wäre, (wenn es ein solches nur überhaupt geben könnte), wäre eben darum kein Seyn; und es wäre daher ganz unmöglich zu sagen, daß es ist.

Gott ist also das allein = Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches, außer Gott, zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken.

Ist sonach Philosophie eine Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das blos in Gedanken ist, oder allein durch diesen kann ergriffen werden, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein = Wirklichen, eben daher allein Anschaulichen und, in allem Anschaubaren, wirklich allein Angeschauten: (denn eine Anschauung, die nicht Anschauung des Wirklichen wäre, wäre auch nicht Anschauung).

Wir wollen dasselbe von einer andern Seite für denjenigen erläutern, der zugiebt, daß Gott oder das Ewige durch den Gedanken könne ergriffen werden. (s. L. S. 19.) Denkt er nur wirklich Gott, so denkt er ihn als das allein = Reale, das wesentlich selbst das Seyn ist. Gott kann daher nicht in der Gedankenwelt seyn,

ohne eben darum das allein-Positive einer wirklichen oder Naturwelt zu seyn; und es ist in Ansehung seiner überhaupt kein Gegensatz einer idealen und realen Welt, eines Jenseits und eines Diesseits. Wer das läugnet, mag wohl von einer Natur träumen, die nicht-ist, oder von einer Wirklichkeit, die nicht Wirklichkeit ist. Wie kommt er aber dazu, zu träumen, da er doch wachen sollte? Er giebt zu, daß Gott die Realität, die reine Wirklichkeit selbst ist: suche er nun die Welt, oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist! Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andre Welt aufgehen, in der Gott noch ganz besonders die Wirklichkeit wäre, außer eben der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in dieser die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit seyn, d. h. er wird nicht Gott seyn.

Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein-Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie.

Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sey, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben.

Seyn ist Wahrheit und Wahrheit ist Seyn. Was der Philosoph denkt, und wovon er spricht, muß seyn, weil es wahr seyn soll. Was nicht ist, ist nicht

wahr. Der Philosoph also, welcher redet von der Natur als einer solchen, die nicht ist, redet nicht von dem Wahren, und redet selbst nicht wahr, weil er dem Nichtwahren, indem er von ihm redet, als gäbe es ein solches, die Wahrheit leiht, die es nicht hat. Die wahre Philosophie muß reden von dem das da ist, d. h. von der wirklichen, von der seyenden Natur. Gott ist wesentlich das Seyn, heißt: Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt. Darum ist alle wahre Philosophie, d. h. alle welche Erkenntniß des allein-Wahren und Positiven ist, ipso facto Naturphilosophie; und wird auch wohl so lange, als diese Erkenntniß nicht allgemein geworden, diesen Namen tragen, um sich von der falschen zu unterscheiden, die da ist in dem nicht-Wirklichen, d. h. in dem nicht-Wahren.

Von dieser Idee in der Naturphilosophie in ihrer ganzen Strenge mögen wir nun mit mehr Freiheit die Anwendung machen. Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigne Welt des Gedankens, und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen; (dieß ist der Sinn der oft misverstandnen Identität des Idealen und Realen). Ihr sprecht wohl dazwischen von einer

ge-

gegebnen Natur, und leider findet sich, daß diejenigen welche am meisten geeifert haben gegen solche, die sich nicht vom Gegebnen losreißen können, selbst die größte Unfähigkeit dazu zeigen: aber wie kommt ihr denn nur zu dieser, und was berechtigt euch, sie hier einzumischen? Ihr solltet ja philosophiren, d. h. ihr solltet die Idee Gottes betrachten, oder auch etwa nur (wenn ihr so meynt) denken und ihr solltet rein diese denken und euch ganz davon erfüllen; so ihr nun dieses thut, wird euch Gott unmittelbar real als das allein-Wirkliche, und ihr werdet euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da ihr mit Gott und durch Gott bereits die vollendete Wirklichkeit habt. Um uns von jener gegebnen Natur sprechen zu dürfen, müßtet ihr uns erst ihre Wirklichkeit beweisen; das könnt ihr aber nicht und darum so entschließt euch, vorerst das Seyende zu betrachten, das wir Gott nennen, nicht aber den Blick sogleich wieder zu dem Nicht-seyenden zu kehren, wie ein Auge, das den Sonnenglanz nicht erträgt, sich zum Schatten wendet.

Wir gehen also mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein über das bloße Denken zur Erkenntniß, sondern auch über die Erkenntniß überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkt nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch

das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkt liegt die letzte, die höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniß, wie die Erfüllung der sittlichen Foderungen allein dadurch erreicht wird, daß sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unsrer Seele und in ihr wirklich geworden sind.

Darinn allein liegt auch das Unterscheidende der Naturphilosophie von allem bisherigen Philosophiren. Dadurch, daß sie Wissenschaft des Göttlichen überhaupt ist, möchte sie sich von allem unterscheiden, was die nächste Zeit, und auch was die frühere, nach Leibnitz, in der Philosophie geboren, aber keineswegs von dem, was die ältere und älteste. Spinoza erkannte seine Gott-erfüllte Lehre, als eine Lehre von der Natur; aber der Umstand, daß er ihre Darstellung nicht bis zu jenem Punkt der Identität mit der Wirklichkeit führte, und so weit er dieß versuchte, die Fortführung mislang, war die Ursache, daß auch seine Lehre in der späteren Zeit nur als ein idealischer Entwurf, eine Ansicht des Gedankens für den Gedanken betrachtet wurde. Sey die Idee der Naturphilosophie die, welche einst Baco von der Seite der Physik gefaßt, aber nicht von der Seite der Philosophie erkannt und deßhalb nicht völlig durchdrungen hatte, und so nur der Urheber des Zeitalters des Empirismus wurde, oder sey sie noch von keinem früheren Denker je gefaßt worden: sie ist auf

jeden Fall eine nothwendige, nicht nur auf dem Weg zur Vollendung vorkommende und liegende, sondern diese Vollendung selbst einleitende Idee, die früher oder später realisirt werden muß. Sie zuerst setzt der Willkühr des Denkens, den Verirrungen der Abstraktion das entschiedne Ziel, die bestimmte Schranke: denn sie ist der direkte Gegensatz aller Abstraktion und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen. Alles, was in Wissenschaft, oder in Religion oder in irgend einem andern Kreis menschlicher Thätigkeit je zur Beständigkeit gediehen ist und wahrer Objektivität theilhaftig geworden, hat diese eben durch jenen letzten Schritt gewonnen, welchen nun für immer die Vernunftwissenschaft dadurch gethan hat, daß sie Naturphilosophie wurde; und so auch uns, die wir jetzt leben, nur den geringsten Theil der deutlich erkannten Aufgabe selbst zu lösen möglich oder verstattet seyn sollte: so kann dieß gegen die Wahrheit der Idee an sich nichts beweisen, die auch völlig wieder untergehend doch immer wieder aufgenommen und endlich ganz realisirt werden muß.

Ein Recensent der Fichte'schen Erlanger Vorlesungen in der Jenaischen Litteratur-Zeitung (1806 Nro. 91 u. 92.), dessen Anzeige ein Muster von Schonung *)

*) Wofür zum Dank sie von Herrn Fichte eine leidenschaftliche Recension genannt wird. M. s. die 2te Beylage zum §. 2., welche uns eben vor dem Abdruck noch zu Gesicht kommt.

genannt zu werden verdient, eröffnet bey dieser Veranlassung: auch er halte die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; (auch wir nicht; wir halten sie nur für die gute, nämlich für die einzig rechte), sondern sie erscheine ihm als ein Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, der aber nothwendig habe mislingen müssen. — Für diese Welt giebt ihr also der Recensent den Abschied; und uns sagt er, was Mr. le Beau, der Hofmann, in was ihr wollt dem wackern Orlando sagt: Lebt wohl, mein Herr, in einer bessern Welt, wie diese, wünsch' ich mir mehr von euerm werthen Umgang. — Wer darf nun aber sagen, daß es einen Vorgriff der Art giebt, wer sagen, daß irgend Etwas nicht Philosophie, aber wohl etwas Besseres als Philosophie sey? Ist irgend etwas zu gut für Philosophie, und hat nicht die Armuth, die Zweifelhaftigkeit und Blöße des bisherigen Philosophirens eben in der Vorstellung ihren Grund, die Philosophie in einem Geringeren als jenem Höheren zu suchen? Wenn nun die von den Vätern längst geweißagte Vollendung, wenn das, wonach sich im Grunde alle besseren Geister gesehnt, und das sie nur nicht erreicht haben, darinn bestände, das von der Subjectivität für unzugänglich, für ewig fern geachtete und auch nach jeder andern Ansicht, als der einer Naturphilosophie in der That unzugängliche und transcendente, eben dieses in der Wirklichkeit darzustellen? Diese Darstellung des Lebens Gottes,

nicht außer oder über der Natur, sondern in der Natur, als eines wahrhaft realen und gegenwärtigen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Seyn und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst.

Um die Anwendung hievon auf Fichte zu machen was hilft es ihm, sich die Lehren von der göttlichen Idee, von Gott als dem Leben und Seyn, außer dem kein Leben und Seyn ist, angeeignet zu haben? Er meynt wohl, diese umfassenden Wahrheiten aufnehmen und dabey doch in seiner Einseitigkeit verharren zu können. Er irrt sich. Wer jene nicht ganz durchdringt, bleibe fern von ihnen; in diesen klaren Regionen kann sich die Halbheit nicht verbergen. Das Erste, daß Philosophie Wissenschaft des Göttlichen ist, maßt er sich an: Aber die Konsequenz begreift und sieht er nicht und versteht darum auch nicht den Standpunkt der Naturphilosophie. Die Erkenntniß, die er von Gott hat, d. h. von dem, was allein das Seyn ist, ist eine Erkenntniß durch das bloße Denken, d. h. durch das allem Seyn, aller Wirklichkeit Entgegengesetzte. „Das Ewige kann allein durch den Gedanken ergriffen werden". (s. L. S. 10.) Das göttliche Leben ist im wirklichen, unmittelbaren Bewußtseyn unwiederbringlich ausgetilgt und kann nur in dem sich darüber erhebenden Denken wieder hergestellt werden, (ebend. S. 116. 117). Siehe da die alte Wurzel des Irrthums wieder augen-

scheinlich zu Tage gefördert! Eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andre von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, daher durchaus ungöttliche, die er die wirkliche nennt, stehen sich unüberwindlich entgegen. Indem er dennoch in seinen jetzigen Schriften von dem Göttlichen redet, als hätte er eine Wissenschaft desselben, fällt er nur von sich selbst und seinem eignen früheren und richtigeren System ab, ohne deßhalb das wahre zu gewinnen. Das Eine unmittelbar Erkennbare ist der wahren Philosophie gerade das schlechthin Positive, das absolut-Wirkliche, d. h. Gott; ihm aber ist das Ungöttliche das unmittelbare, Gott das Mittelbare, wie in allen dogmatischen Systemen. Eher also greift er zum Dogmatismus, als er von dem Gegensatz abließe, bey dem er stehen geblieben und mit dem er (obgleich viel schlechter) jetzt wieder anfängt, dem der idealen und realen Welt, der Welt des Gedankens und der der Wirklichkeit.

Das möchte nun Hr. Fichte für sich immerhin so halten; aber er findet noch überdieß nöthig, uns hierinn sich selbst gleich zu setzen. „Darinn also, sagt er, in diesem festen Beruhen auf der Welt des Gedankens als der ersten (!) und vornehmsten" — oder, wie er sich kurz zuvor ausdrückt, „darinn, daß sie das Universum rein aus dem Gedanken aufbauen wollen, sind beyde, die Vernunftwissenschaft und die Schwärmerey, (welche ihm in jenem

Zusammenhange ganz dasselbe mit Naturphilosophie bedeutet), vollkommen einig." (Gr. S. 247—248.) Daß er dieß nun von der Schwärmerei sagt, darinn sind wir allerdings völlig mit ihm einverstanden. Wir glauben, daß dieß eben schon die ganze und volle Schwärmerei ist, eine eigne Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit zu setzen; daß er aber die Vernunftwissenschaft hierinn der Schwärmerei gleich setzt, darüber sind wir der Ueberzeugung, daß sie weder dieß, noch anderes mit ihr gemein habe.

Auf diese offenbare Unkenntniß des ersten Grundes unsrer Ansicht bauet nun Hr. Fichte seine folgende Chrie gegen dieselbe, und meynt es gar klug anzufangen, wenn er ihr schuld giebt: sie mache das Unbegreifliche um des Unbegreiflichen willen zum Princip der Wissenschaft. (Gr. S. 242.) Hat denn Hr. Fichte die vier oder fünf Jahre, daß er nicht geschrieben, durchgeschlafen, daß er so gar nicht wissen will, was um ihn herum vorgegangen? Frage er einmal bey dem herum, was er das Zeitalter nennt, und höre er, welche Klage über uns am meisten geführt wird. Da wird er vernehmen ein Beseufzen, ein Anklagen, ein Verdammen der Vermessenheit, des Stolzes, des Wahnsinns, von Gott oder dem Absoluten eine klare und adäquate Erkenntniß zu behaupten. „Wie? sagen diese Klugen, fast mit den Worten des Hrn. Fichte, (Phil. J. 1798. Heft 1. S. 17.) Wie? ihr seyd endlich, und wie sollte das Endliche je

das Unendliche begreifen?" und dabey blasen sie sich wegen ihrer spekulativen Demüthigkeit noch recht auf, und stellen sich an, als ob sie uns gänzlich geschlagen hätten.

Wie kommt also Hr. Fichte zu jener Angabe? Wir wollen versuchen, da kein Grund derselben im Gegenstand zu finden ist, sie aus den übrigen Umständen genetisch abzuleiten.

Als die Naturphilosophie und als jene treffliche Kritik des Fichte'schen Systems von Hegel hervortrat, war Hr. Fichte eben beschäftigt, der Gemeinheit des Zeitalters vollends begreiflich zu machen, wie bittres Unrecht ihm geschehen, und wie er eigentlich ganz mit ihrem eignen Denksystem einverstanden sey, nur daß er es tiefer zu begründen und sonach erst recht sicher zu stellen gesucht habe. So war z. B. jener ganzen Zeit nichts ausgemachter, als daß die einzige Religion im Rechtthun bestehe und es ausserdem nichts bedürfe; ferner war es nach der Denkweise desselben Zeitalters etwas ganz Entsetzliches, daß der Mensch sich den ewigen Gesetzen einer strengen Nothwendigkeit unterwerfen muß, daß er schon von wegen der Natur nicht handeln darf, wie ihm beliebt, und sich allerwärts durch sie eingeengt fühlt. Wäre nur diese beschränkende und halsstarrige Natur nicht, so ließe sich schon um vieles freier leben, besonders aber um vieles freier denken. Ist doch die Natur noch der einzige Damm gegen die Willkühr des Den-

kens und die Freiheit der Abstraktion! Darein hatte nun Hr. Fichte von jeher wissenschaftlich eingestimmt, da auch ihm die Natur nie anders, denn als eine Schranke der freien Thätigkeit erschien, die uns überall im Wege ist; aber in der Bestimmung des Menschen ist dieser Hochmuth und wahnsinnige Dünkel der Erhabenheit über die Natur vollends heilig gesprochen. (S. das Krit. J. der Philos. a. a. O. S. 170.)

Es kann gar kein Zweifel seyn, daß Hr. Fichte mit dieser seiner Absicht bey dem Zeitalter völlig durchgedrungen, und daß es zu einer gänzlichen Ausgleichung und friedlichen Verschmelzung zwischen ihm und der gesammten Aufklärung gediehen seyn möchte: wäre diese gute Absicht nicht allzufrüh verrathen, und eben durch diese Aufdeckung gar zu unmenschenfreundlich gestört worden.

Wie hat es nun Hr. Fichte, der durch jene Enthüllung auch wohl selbst zur Besinnung gekommen war, wie hat er es anzufangen, um zwischen dem Zeitalter und uns sich durchzudringen; um die an sich gebrachten Ideen zu behaupten, ohne es mit dem Zeitalter zu verderben, und seine Plane auf dieses fest zu halten, ohne doch ganz und gar unter die Schlechten zu gerathen?

Nichts ist einfacher als dieses. Wenn er das Zeitalter mit den von uns, uns aber mit den vom Zeitalter entlehnten Waffen züchtiget: so tritt zuvörderst schon er selbst als der wahre und eigentliche Apostel, als der gerechte Richter, in die Mitte, der allein die Wahrheit

weiß und sie jedem zutheilt nach seiner Erkenntniß. Das Zeitalter wird sich einiges abdingen, anderes dagegen gefallen lassen, da der Hauptsache doch nicht mehr zu steuern ist, nur daß denen, die gewagt haben, es so freventlich anzutasten, das Sprechen verleidet wird.

Der Fehler des Zeitalters ist nach Hrn. Fichte, daß es alles verstehen und klärlich (wahrscheinlich sonnenklar) begreifen will, und daß es durchaus nichts als seyend noch als bindend will gelten lassen, als was es also erkannt hat. (Gr. S. 39. f.) Im Grunde ist dieß ein schöner Fehler des Zeitalters; denn auch die Vernunftwissenschaft will alles klärlich (Gr. S. 243.) begreifen; und nur in der Art und Weise ist gefehlt worden. Wir andern nun, meynt er, haben eben dieses auch und nichts anderes an der Zeit getadelt. Uns aber kam es auf keine Weise zu, es so zu schelten, und ihm (Hrn. Fichte) darinn vorzugreifen, welcher allein der rechte Schelter und Tadler ist solches Unrechtes. Unser Tadel war daher nur eine Auflehnung des Zeitalters gegen sich selbst, oder nach der revolutionären Sprache eine Reaktion, und, da wir einerseits doch das durchgängige Begreifen-wollen verdammt, gleichwohl aber andrerseits auch nichts Vernünftiges von uns erwartet werden kann, so müßen wir nothwendig die entgegengesetzte Unvernunft behauptet haben, nämlich, daß das Unbegreifliche als solches und um der Unbegreiflichkeit willen als alleiniges Princip aufgestellt werden müße. Menschen, die dieß thun,

und die dieß Unbegreifliche, wie wir, nur durch ein freies Erdichten herbeyschaffen können, sind von jeher Schwärmer genannt worden. Jeder Schwärmer aber hängt sich an die Natur fest und wird nothwendig ein Naturphilosoph, d. h. eine Art von Zauberer, Zeichendeuter und Geisterbanner, kurz eine Art von Menschen, die nicht nur aus der gebildeten, sondern selbst aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgestossen werden muß. Das hat sich nun das Zeitalter als eine gerechte Strafe des Himmels (Gr. S. 275—276.) zugezogen. Die da sonnenklar waren, wollte es nicht fassen, denn sie waren ihm noch nicht handgreiflich genug; jetzt wird das Geschlecht, das durchaus begreifen wollte, „grausam dafür gezüchtigt," Unsinn bricht ein; „das System nüchterner Erfahrung stirbt ab; das System wilder Schwärmerei mit allen seinen Ordnung zerstörenden Folgen beginnt die grause Herrschaft." (Ebend.) Auf daher, so lange es noch möglich ist, hinaus mit ihnen, steinige man sie; das Zeitalter würde seinem eignen Princip durchgängiger Begreiflichkeit und der wohl erworbenen Aufklärung ins Angesicht spotten, wenn es sie länger dulden wollte.

Es ist nun freilich wahr, daß jeder andre, der nur Frechheit genug hätte, sich eben so hinstellen und die Naturphilosophie grade eben so a priori, als jedes ihm Beliebige demonstriren könnte, das nun eben in seinen Zusammenhang paßte; wahr, daß jeder nur mittels

mäßige Sophist aus jeder willkührlich angenommenen und noch viel schlimmern Voraussetzung die Naturphilosophie eben so bündig würde abgeleitet haben. Es ist ferner bekannt, daß von jeher gründlich widerlegte Schriftsteller, wenn keine andre Hülfe sich zeigte, zuvörderst den tauben Gott, das Publikum, zum Aufstehen zu bringen, dann die weltliche Obrigkeit herbey zu rufen, und die Sache ihrer Gegner als Sitte, Recht, Ordnung zerstörend darzustellend gesucht haben; auch gegen Hrn. Fichte ist dieses nicht nur Einmal gebraucht worden und er hat nicht ermangelt, jedesmal ein unbändiges Zetergeschrei darüber zu erheben.

„Aber mit mir war das in der That ein ganz anderes; die Nicolaiten, die mich einen Schwärmer genannt haben, und andre, die meine Philosophie als verderblich für Staat und Kirche verschrieen, müßen sich dessen jetzt selbst schämen; aber Ihr. —"

Ganz richtig: „unsre Väter haben gesündigt, daß sie die Propheten steinigten, sagten schon die Juden zu Christi Zeit, wir aber sind Eiferer für das Gesetz, daß wir den steinigen, der gekommen ist, das Gesetz abzuthun." Es war verrucht und abscheulich, daß man den Jordano Bruno, den Vanini, wirklich verbrannt und daß man mich wegen meiner allein-wahren Religion des Rechtthuns beynah auch verbrannt hätte, (obgleich niemand dergleichen im Sinn hatte), spricht Hr. Fichte, auch will ich selbst nicht zum Verbrennen ra-

zen, aber sagen muß ich es, und fühle mich getrieben auf die Ordnung störenden Folgen dieser Lehre aufmerksam zu machen, welche droht die meinige zu verdrängen.

Haben wir hiemit den Ursprung des rhetorischen Kunstwerks beleuchtet und seinen Werth dargethan, so giebt es uns dagegen die Veranlassung, in eine mit der gegenwärtigen Darstellung in naher Verwandtschaft stehende Untersuchung einzugehn, nämlich: wo eigentlich in dem Zeitalter das Nichtbegreifen, und wo ferner die Schwärmerei zu Hause sey?

Das Princip des Nichtbegreifens, oder des Unbegreiflichen, um des Unbegreiflichen willen, aufgestellt zu haben, ist der Naturphilosophie unsres Wissens noch nie vorgeworfen worden: das Verdienst dieser Erfindung gebührt allein dem Hrn. Fichte. Wegen der Schwärmerei wird er selbst keine Ansprüche auf Originalität machen. Der große Haufe und die jeweiligen Gelehrten haben zu allen Zeiten alles Schwärmerei genannt, was sie nicht verstanden; und so wäre zu verwundern, wenn dasselbe nicht auch mit der Naturphilosophie oftmals geschehen wäre.

Ich möchte vor allem die Frage aufwerfen, ob denn das Zeitalter in der That so sehr zu begreifen verlangt, und man glauben dürfte, mit dem Princip des Nichtbegreifens etwas so ausnehmend Originelles vorzubringen? — Ganz das Gegentheil ist der Fall! Nicht begreifen will das Zeitalter, stupid verlangt es zu bleiben. Selbst mit der Einschränkung, daß es alles nur sinnlich

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Be-
hauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phä-
nomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen
das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrie-
ben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen
gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch
nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede
seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts
Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom ein-
fachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der
Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder
sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder
alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der orga-
nischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurück-
kehrend das Leben in Ruhe aufgelößt und versöhnt wird,
alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zei-
chen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen
verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es
nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philoso-
phische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der
Natur hat der von sich selbst trunkne Aberwitz für
Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben; und phy-
sische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten
und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann
zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich
aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für
Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim.

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

und erfahrungsmäßig begreifen wolle, bleibt die Behauptung unrichtig. Es haben sich zu dieser Zeit Phänomene, sinnliche Thatsachen hervorgethan, in denen das Geheimniß der Natur mit deutlichen Zügen geschrieben steht; was hat aber wohl das Zeitalter in ihnen gesehn? (Von einzelnen Naturforschern, die eben auch nicht von ihm begriffen werden, kann hier nicht die Rede seyn.) Nicht mehr bloß der Magnet, wie zu Gilberts Zeiten, deutet das Weltgesetz; alle Phänomene vom einfachsten bis zu dem, welches das geheime Leben der Metalle und des Wassers, und wie sie alle nur Glieder sind Eines großen Lebens, sinnlich darstellt, und wieder alle, welche zwischen diesem und dem höchsten der organischen Phänomene liegen, wo in Magnetismus zurückkehrend das Leben in Ruhe aufgelößt und versöhnt wird, alle diese Phänomene sind eben so viele sinnbildliche Zeichen göttlicher Wahrheiten. Aber auch dem Sinnlichen verschließt die Gemeinheit hartnäckig die Augen, wenn es nicht in ihr mechanisches Denksystem paßt. Nicht philosophische Systeme allein, sinnliche Fakta, Phänomene der Natur hat der von sich selbst trunkne Aberwitz für Schwärmerei, für Lug und Trug ausgegeben; und physische Thatsachen zurückgedrängt, wie er gerne Ansichten und Systeme zurückdrängen möchte. — Wogegen dann zeigt das Zeitalter in der eigentlichen Wissenschaft sich aufgebrachter, und bereiter zum Streit, Mann für Mann, und wogegen, als kämpfte es um Leben und

Persönlichkeit, hält es jede Art von Waffen für erlaubter, als gegen jeden Versuch, Wissenschaft über eben die Dinge anzuzünden, die allein des Begreifens werth sind, über Gott, die Natur, den Menschen? Was wehrt es ängstlicher und mit größerer Entrüstung ab, als jeden Strahl, der da droht, eben diese Geheimnisse zu beleuchten? Was lieben dagegen selbst die Besten mehr als das schöne Helldunkel; die übrigen aber die völlige Finsterniß und das gänzliche Schweigen über eben diese Dinge. Es sagt der Dichter:

> Ist's denn so großes Geheimniß, was Gott und der Mensch und die Welt sey?
> Nein! doch niemand hört's gerne; da bleibt es geheim.

und die Wahrheit dieses Wortes hat sich zu keiner Zeit so sehr als der unsrigen erprobt.

So wäre auch die Lehre des Nichtbegreifens auf keine Weise etwas Neues in der Zeit, sondern das ganz Alltägliche, ja der Inhalt der gesammten Klugheit und Wissenschaft des Zeitalters. In allen Formen, von der streng wissenschaftlichen an, wo das Nichtbegreifen selbst sollte erwiesen werden, bis zur völlig zerflossenen, in der nur noch das Ahnden, und die Sehnsucht schwimmt, ist diese Lehre vorlängst des Beyfalls der Zeit theilhaftig geworden; in allen Formen, der Ermahnung und der Strafrede, ist eben dieselbe gegen jede ernstliche und gründliche Spekulation polemisch gebraucht worden. Wer ist, auch in dieser Hinsicht, der erste Sprecher zugleich und

der vollkommenste Diener des Zeitalters gewesen als eben Hr. Fichte; der in der Bestimmung des Menschen das Wissen auf ein Wissen des Ich um sich selbst und seine empirischen Zustände beschränkt, alles spekulative aber dem bloßen Glauben, d. h. dem Nichtwissen anheimstellt. Wir werden in der Folge finden, wo auch jetzt noch das Nichtbegreifen bey ihm anfängt, und unüberwindlich festsitzt, nämlich da, wo das Ideale auch das Reale, das Gedachte auch das Wirkliche werden sollte, d. h. eben bey der Hauptsache.

Das unläugbare subjektive Unvermögen, göttliche Dinge zu begreifen, hat sich durch eine vollkommene Theorie der Unmöglichkeit des Begreifens sicher gestellt, seitdem man in dem Verstand das eigentlich böse Princip der Erkenntniß entdeckt zu haben glaubt. Seit der Zeit muß dieser die Erkenntniß-Schuld aller Welt tragen, und wird in die Wüste geschickt: nur Schade daß er dort nicht bleibt, sondern immer wiederkehrt. Seitdem nämlich, durch jedes Mittel der Bildung, und endlich auch durch die Philosophie, der Verstand zu einem selbstständigen und starren Vermögen erhoben worden, versagt er der Vernunft seine Dienste und erkennt die Dinge auf seine eigne Hand, und ist so übermächtig geworden, daß die Vernunft selbst aus Furcht vor ihm verstummt. Weg mit diesen Ideen, sagt der Verständige, ich fürchte sonst ein Schwärmer zu werden! Ich kenne mich selbst zu gut, der übergroße Verstand möchte mir das Gött-

liche

liche zu einem Etwas machen, es mir in ein Ding, in einen Klotz, in einen Fetisch umwandeln! Wo ist dieses Wehren gegen Erkenntniß des Göttlichen deutlicher zu sehen, als eben in der Wissenschaftslehre, wo der Verfasser aufrichtig beschreibt, wie es ihm die Reflexion immer wieder in etwas außer ihm, in ein Objekt, verwandelt, und es deßhalb als ein bloßes Gedankending gelten läßt.

Diesem Verstande, nämlich als einem starren und unveränderlichen Vermögen hat sich auch in der wahren Philosophie die Vernunft entgegengestellt, aber dieses Verhältniß des Verstandes keineswegs anerkennend als ein ursprüngliches, nothwendiges, sondern als ein bloß zufälliges, aus einer falschen Bildung entsprungenes. Der Mensch ist nicht aus zwey so disparaten Hälften zusammengesetzt, daß, wenn die eine derselben, die Vernunft, den Himmel erlangen soll, die andre gekreuzigt und getödtet werden müßte. Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes; nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität, und er ist eben so nothwendig und ewig bey der Vernunft, als das Zeitliche überhaupt bey dem Ewigen ist und es begleitet. Der Verstand hat kein Leben für sich, sondern allein durch die Vernunft, nicht als ein unbiegsames, sondern als ein nachgiebiges Werkzeug derselben. Die Vernunft spricht sich aus und erkennt sich selbst mit Einem Blick und Schlag, ganz und untheilbar, und ist ewig dieselbe. Nur in der Nichtto-

talität ist Fortschritt und er ist nicht ein unbeweglich und immer dasselbe Bleibendes. Alle Irrthümer des Verstandes entspringen aus einem Urtheil über die Dinge in der Nichttotalität gesehen. Zeige sie ihm in der Totalität und auch er wird begreifen, und seinen Irrthum erkennen. Wie er in Ansehung optischer Täuschungen endlich der Vernunft nachgiebt und weicht, ebenso in Ansehung der höheren, geistigen Täuschungen. Als Copernikus aufstand, und lehrte, daß die Sonne nicht um die ruhende Erde, sondern diese um die ruhige Sonne wandle: das war dem Verstand ein hartes Ding und konnt' es nicht begreifen. Er hatte das Planetensystem angesehen in seiner Nichttotalität, wie es vom einzelnen Standpunkt der Erde und des Menschen erscheint. Als ihn jener hieß in das Centrum sich stellen, und ihm, von da aus, alles, und sogar der nothwendige Grund des eignen Irrthums deutlich wurde, so begab er sich des Widerspruchs und ist über diesen Punkt nun längst der Vernunft versöhnt.

Eben also hoffen auch wir, durch Philosophie den Verstand zu erlösen, den Verstand nämlich als ein lebendiges, bildsames und der Vernunft empfängliches Organ, nicht jenen des gegenwärtigen Zeitalters, der entweder sich selbst zu einem transcendentalen Vermögen hinaufgedacht hat, oder der zwar von der Eitelkeit frei zu werden wünscht, und sich sehnt nach der Herrlichkeit der Vernunft, aber doch nicht den Willen hat, sich die-

ser zu unterwerfen. Denen aber, die nur den Verstand verloren, aber nicht die Vernunft gewonnen haben, oder die Vernunft erniedrigt, ohne im Geringsten des Verstandes theilhaftig zu seyn, diesen mögen wir allerdings schlechthin Unbegreifliches lehren, und es ist weder unser Wunsch noch Wille, von diesen begriffen zu werden.

Der wahre Verstand kommt schon durch sich selbst zur Vernunft, und übt sie wenigstens auf negative Weise aus, wie wir an den ächten Naturforschern sehen, die da vor nichts mehr warnen, als der Anwendung der vermeinten Kategorien und des formalen Verstandes auf die Natur, wodurch die Theorien erzeugt werden. Versuche nur der Verstand die Anwendung des Gesetzes der Ursache und Wirkung, und er wird inne werden, daß es ihm keine Erkenntniß gewährt. Du sagst z. B., die Ursache, durch welche irgend ein Körper in elektrischem Zustand ist, sey ein andrer Körper, mit dem er in Berührung getreten. Dieß erklärt nichts. Denn durch welche Ursache hat nun wieder die Berührung des andern Körpers Elektricität erweckt? Der Körper ist Bedingung, Veranlassung der Erweckung, aber nicht ihre Ursache, und in's Unendliche kannst du die Reihe dieser Bedingungen verlängnen, ohne je zur wahren Ursache zu gelangen. So wie du eine eigentliche Ursache setzest setzest du auf irgend eine Weise ein Absolutes, wär' es auch nur als elektrische Materie, die dann nicht weite

erklärbar ist. Jede wahre Ursache ist also unmittelbar erste Ursache und da dieß von allem Wirkenden gilt, so ist im Grunde **nichts** Ursache, weil nichts Wirkung, alles gleich absolut, ist, und das Gesetz vernichtet sich selbst. — Auf gleiche Weise ist kein, so genanntes, Gesetz des Verstandes, dessen Richtigkeit dem Verstande nicht, unmittelbar in der Anwendung, könnte einleuchtend gemacht werden. So hoffen wir also, daß auch dem Verstande einst noch diese Ansicht der Welt soll offenbar werden, und die Natur in ihrer völligen Glorie aufgehn können, die ihm jetzt durch das Gewebe, womit er sie und zugleich sich selbst umsponnen, verborgen wird.

Wenn also Schwärmerei ist: ein Unbegreifliches und Unbegriffenes frei mit dem Gedanken erschaffen, so ist die Naturphilosophie, welche allein auf Anschauung des Wirklichen, auf die vollkommene Identität des Idealen mit dem Realen gegründet ist — wenigstens dieses nicht, und Hr. Fichte mag sich nur immer nach einem andern Prädikat umsehen, oder eine neue Deduktion und Vorrede zu dem aufgegebnen Wort erfinden, welche ihm unmöglich mehr Mühe, als die erste, kosten kann.

Was ich dagegen für die ganze und vollständige Schwärmerei halte, habe ich bereits erklärt, ob ich schon das Wort lieber in der ursprünglichen Bedeutung gebrauchen möchte, wo es nicht unmittelbar auf die Materie des Denkens bezogen wird, sondern auf die Form und die Art, wie es sich geltend macht.

Schwärmer, auch Schwärmgeister nennen Doktor Luther und seine Zeitgenossen Menschen, die eine gewiße Verbindung und Folge von Sätzen, die bloß in ihrer Eigenheit gegründet sind, und nur durch ihre Subjektivität zusammengehalten werden, aber weder in ihnen selbst, noch an sich einen objektiven Grund und Zusammenhang haben, durch ihre bloße Subjektivität geltend machen wollen. Alles was allein Sache des Subjekts ist, und dennoch für Wahrheit angesehn seyn will, sucht den Charakter innrer Allgemeingültigkeit durch den äussern, des allgemeinen Geltens, sich zu ersetzen und zu erheucheln, d. h. es strebt, sich selbst zur Sache aller Subjekte zu machen, mit Einem Wort: Parthei zu stiften. Schwärmer ist, wer auf diese Art einen Schwarm, eine Sekte bildet; der Sektirer. Derjenige, der eine Sache von ihrem Mittelpunkt aus erkannt und in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen hat; bedarf zur Ergänzung seiner Gewißheit keiner fremden Subjektivität: vielmehr ihm ist zuwider, er verabscheuet, ja er könnte sich fürchten vor der Sekte, die sich ohne seine Schuld um ihn bildete, d. h. einer Menschenmenge, die seiner Lehre beyzustimmen und sie zu behaupten nur subjektive Gründe hätte, z. B. des Gewinns, einer eitlen Ehre, oder auch, die dem Zuge schwacher Hingebung und eines verstandlosen Eifers folgte. Denn solche Menschen sind nur geeignet, die himmlische Reinheit der Sache zu trüben, den schattenlosen Glanz der Wahrheit mit Flecken zu

verdunkeln, das Heilige gemein, das Schöne häßlich zu machen. Ihr Anhängen an den Menschen von Geist ist die trotzige Foderung des Tributs, den er für seine Ungemeinheit der Gemeinheit schuldig ist, und diese von ihm erwartet dafür, daß sie ihn existiren läßt. — Der Schwärmer dagegen bedarf zur Befestigung seines eignen Glaubens der andern; alle zuvörderst schwärmen die nicht klar wissen, was sie wollen. Sie ziehen andre herbey, die es ihnen sagen oder finden helfen sollen, was sie denn meynen, und wenn nur die anhangende Masse in's Unendliche vermehrt wird, sind sie zufrieden, ohne je zu erfahren, was denn ihre eigne Meynung gewesen.

Am blindesten schwärmen alle die, welche für das reine Negative schwärmen. Alles wahrhaft Positive erfüllt den Menschen und erfüllt ihn ganz; die für ein Negatives schwärmen, sind nothwendig leer und müßen den Gegenstand ihrer Beschäftigung außer sich suchen. So gewiße Schwärmer für die Aufklärung. Was wollten sie denn? Etwa, daß, wie das Licht die heitere Luft, so die Vernunft den Verstand durchdringe? Keineswegs. Ueberhaupt nichts Positives; nur wegschaffen wollten sie, z. B. Klöster, Heiligenbilder, den religiösen Aberglauben. Wie aber, wenn nun die Klöster und alle Fratzen verschwunden sind, was denn weiter? Da stehen sie dann müßig und es wäre kein ander Mittel, als daß ein Theil von ihnen selbst, dem gemeinen Besten

sich aufopfernd, Mönche oder Heilige würden, oder etwas der Art, nur damit wieder etwas wegzuschaffen wäre. Eben so die Bilderstürmer, und die Bauern zur Zeit der Reformation. Nur keine Bilder mehr in den Kirchen! Das war das einzige ihnen Klare. So die neuere Natursturmerei. Nur keine Natur, kein Leben der Idee außer im bloßen Gedanken! Da man aber an das Positive ging, dessen man doch nicht entbehren kann, und eine positive Sitten- und Religionslehre verlangte, da wurden die Stürmer stumm, und griffen in der Noth selbst zu dem, das sie erst verdammten.

Die unleidlichsten aller Schwärmer sind aber ohne Zweifel die, welche über den gesunden Menschenverstand sich erheben, und ihn niederdrücken und zum Schweigen bringen wollen mit Wahrheiten, die sie im Grunde von ihm selbst entlehnt und nur herausgerissen haben aus der Beschränkung, in welcher er sie enthielt. Der gesunde Verstand kann, eben dieses Umstandes wegen, sich selbst nicht mehr finden in ihren Reden, und fühlt sich verwirrt durch sie. An dieser Verwirrung ergötzen sich denn jene, und denken Wunder wie hoch sie über dem armen Volke stehen, und schmähen es wegen seiner Einfalt, indeß es den ganz richtigen Sinn zeigt, sich gegen seine eigne Wahrheit zu empören, sobald sie ihm in allgemeiner und wissenschaftlicher Gestalt vorgehalten wird. Indem sie nun gegen den gesunden Verstand vornehm thun und hochfahrend, sollen zugleich die wissenschaftlich-

Denkenden in ihren Orakeln, welche nur verzerrte Aussprüche des gemeinen Verstandes sind, hohe wissenschaftliche Entdeckungen verehren, und die Wichtigkeit, welche die Trivialität an sich nicht hat, soll durch die Zwangsanstalten zum Verstehen (als wäre dieß eine so halsbrechende Sache) und alle übrigen gewaltsamen Mittel, die in der Macht des Schwärmers stehn, erreicht werden. Wer, um uns an einem Beyspiel deutlich zu machen, wird nicht die stille Beschränktheit ehren, in der ein redliches Gemüth, das sich selbst die Welt nicht klar machen kann, auch keinen Beruf hat den Zusammenhang der Dinge zu erforschen, sich damit beruhigt: daß wer Recht thut Gott angenehm ist, und darinn das Wesentliche aller Religion bestehe; alles weitere Wissen aber entbehrlich sey. Wenn aber ein Mann, der im Ruf des Philosophen steht, heraustretend aus dem Kreise des Volkes, von erhabner Stätte eben dasselbe als eine wissenschaftliche Wahrheit verkündigt und hinzusetzt, daß ein jeder, der da mehr sich denke in Gott, als den Begriff eines moralischen Weltgesetzes, soll verdächtig seyn und angesehen werden als ein Abgöttischer, ein Götzendiener: ist es zu verwundern, wenn das sonst gutmüthige Volk einem solchen zuruft: Schweig und steige herab, du bist ein leidiger Tröster, und weißt nicht mehr, denn wir, ob du gleich dich erhebest, und deine Rede brauset wie Wasserwogen!

Die wahre Wissenschaft hat mit der Denkweise des

gesunden Verstandes die Milde gemein, das ruhige Gelrenlassen alles dessen, was nur nicht den Menschen zerreißt, in seiner Sphäre. Der Schwärmer sucht eben im Zerreißen seine Größe, denn wie könnte es da noch eine Eigenthümlichkeit geben, wo nur die Totalität gelten soll? Er verachtet die Mutter, die ihn gesäugt und den Vater, der ihn gezeugt hat, und denen er durch den wahren Grad seiner Kultur noch immer angehört. Seine Unempfindlichkeit aber für das wahrhaft Höhere und Bessere, die bey ihm aus dem wirklichen Mangel an Bildung entspringt, gilt ihm selbst für ein unabhängiges Bewußtseyn des eignen Werthes: mit Einem Wort: Bauernstolz, den ein geistreicher Verstorbner auf eben diese Weise charakterisirt hat, ist das beständige Gepräge des Schwärmers im Leben, diejenige Eigenschaft, unter der er sich jedem darbietet: Verfolgung seines wahren oder vermeynten Rechtes bis auf die äußerste Spitze, fühllose Härte und Rachsucht sind die natürlichen Nebenzüge dieses Charakters.

Wenn ein unbiegsames Bestreben, seine Subjektivität durch seine Subjektivität und als allgemeingültig aufzudringen, alle Natur wo möglich auszurotten, dagegen aber die Unnatur zum Princip und alle Härten einer einseitigen Bildung in ihrer grellsten Abgeschnittenheit, als wissenschaftliche Wahrheiten geltend zu machen — wenn ein solches Bestreben Schwärmen heißt, wer hat in dieser ganzen Zeit ärger, lauter und im ei-

gentlichsten Sinne g e s ch w ä r m t, als eben Hr. Fichte? Sein System ist nie und nirgends in anderer Gestalt aufgetreten, als der eines bloß subjektiven Zusammenhangs; nicht durch eine lebendige Expansion und Gestaltung des Princips selbst, sondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden sich erzeugend und anschießend. Er setzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal ist, da sie nicht zugleich ihre Mannichfaltigkeit begreift; ein Unvollständiges, das eines andern bedarf, sonach ein durch Abstraktion von diesem andern Erzeugtes, welches andre dann wiederum nicht vollständig seyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, ist abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abstraktion ab, und auch es selbst erhält nicht seine volle Ergänzung in einem selbst Vollendeten auf Einmal, sondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis denn zuletzt der Progressus in infinitum, (die letzte Zuflucht aller Philosophie, welche nicht die Totalität schon im ersten Princip erkennt), der Noth ein Ende macht. Der Zusammenhang, der dadurch entsteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip selbst, sondern lediglich im Denkenden; dieses verhält sich als das einzige auch nur scheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip selbst aber, da es nur durch seinen Mangel wirksam ist, als das völlig Todte.

Dieser Zusammenhang läßt sich daher auch nicht objektiv oder allgemeingültig darstellen. Sondern, wenn

ich nun eben Hrn. Fichte den Gefallen thun will, mit ihm zuerst ein Vernunftwesen, das bloß Bewußtseyn und rein geistig ist, zu setzen, (wie komme ich aber zu dieser Abstraktion?): so werde ich dann freilich weiter mit ihm gehen und aus meinem Fehler, nämlich aus meinem unvollständigen Denken, beweisen, daß das Vernunftwesen auch überdieß einen Leib habe, der aus zäher und modifikabler Materie besteht, die dann wieder eine Abstraktion ist, und mich abermals weiter treibt: aber warum habe ich denn nicht lieber gleich das ganze Vollständige gesetzt — und mit Einem Schlage in seiner absoluten Einheit begriffen?

Eine solche Gedankenreihe läßt sich also bloß aufdringen, d. h. man kann versuchen, sie durch seine Subjektivität geltend zu machen; man kann z. B. sich trotzig hinstellen und versichern, daß dieß die einzig rechte Art sey, die Dinge zu begreifen, daß jeder andre Versuch Narrheit sey und Schwärmerei; wobey es denn aber auch sein Bewenden hat und woran sich niemand zu kehren braucht.

Ja nicht einmal ihm selbst, dem Urheber, kann dieser Zusammenhang klar, durchsichtig, seyn, weil er ganz auf Willkühr beruht; wie es ihm gelingt, so ist es; es könnte aber auch anders gerathen seyn. Wäre das Fichte'sche System eines allgemeingültigen Zusammenhangs fähig, und wüßte er selbst ihm diesen zu ge-

ben, so würde er wohl keinen Augenblick anstehen, seine Wissenschaftslehre wirklich herauszugeben, und dieß selber anständiger finden, als unter der Form populärer Verlesungen die verbesserten, und entlehnte, Ideen als die ursprünglichen und eignen in's Publikum zu bringen, und dabey von seiner Klarheit und der Durchsichtigkeit seines Systems für ihn selbst Worte zu machen. Des wahren Künstlers Art ist, nicht viel von seiner Kunst zu reden, sondern zu thun; der sich der Klarheit bewußt ist, wird sich nicht mit Beschreibungen derselben aufhalten. — Er empfindet, sagt Hr. Fichte, ein immer größeres Widerstreben sich dem Publikum mitzutheilen: zu gleicher Zeit aber läßt er drei Bücher erscheinen. Jedem derselben setzt er eine andere Entschuldigung des Druckenlassens vor. Dem zuerst erschienenen, der Erlanger Vorlesungen: daß denn doch noch der eine oder der andre im Publikum seyn möchte, dem sie nützlich seyn könnten, noch Ein Gerechter in Gomorrha; in dem zuletzt herausgekommenen vom seligen Leben, die Ueberredung seiner Freunde, die es nun verantworten müßen, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt; die einzig rechte in der Vorrede zu den Grundzügen des Zeitalters, nämlich, die Entschließung zum Abdruck müße, eben so wie die Schrift, für sich selbst sprechen. — Wer etwas gründliches und tüchtiges mitzutheilen hat, wird den Erfolg nicht ansehen, der wahrhaft Getriebene und

Begeisterte nach dem Beyfall nicht fragen, und wie er es dem Publikum recht mache *).

Zudem was hat ihm denn dieses Publikum so groß zu Leid gethan, daß er ihm also grollt? Was hat sich denn in Bezug auf Hrn. Fichte so besonders verändert, daß er auf einmal solchen Unmuth empfindet? Es ist, so viel man sehn kann, nichts als die leidige Naturspekulation; doch ist sie es nicht allein; es ist der kräftigere Geist, es sind die höheren Foderungen, die in Kunst und Wissenschaft allgemeiner sich geregt haben. Die Zeit hat sehr Unrecht gehabt fortzuschreiten, die Sonne in ihrem Lauf nicht still zu stehn, auf Hrn. Fichte's Geheiß. Jene einfache Zeit ist nicht mehr, wo die Kantische Scholastik, zwar mit bleiernem Zepter aber doch sanft einwiegend, die Köpfe beherrschte und das Andenken alles Lebendigen in der Wissenschaft verdrängte. Damals konnte man schon auf einen wenn auch nur etwa aus Rousseau's Pygmalion aufgegriffnen Gedanken, eine

*) In der schon erwähnten Beylage beschwert sich Hr. Fichte: wenn er nicht drucken lasse, so werde er deswegen geschmäht; wenn er drucken lasse, so mache er es wieder nicht recht und werde abermals geschmäht. Er müße sonach glauben daß das lesende Publikum ihn von der Mühe entbinde, ferner für dasselbe zu arbeiten (S. 353). Fast also ergeht es ihm so schlimm, wie dem Vater in der Fabel mit dem Knaben und dem Esel. Das Unrecht möchte hier eben im Recht-machen-wollen liegen.

Existenz gründen und lediglich ausgerüstet mit diesem Gedanken und einer durchdringenden Stimme ein Meister der Wissenschaft werden. Wußte man noch überdieß einige moralische, jedoch ganz gewöhnliche Grundsätze, z. B. von der Verwerflichkeit des Eigennutzes und wie sich das Individuum der Gattung unterordnen müße, dem Zeitalter mit wenigem Geschmack aber desto größerer Derbheit in die Ohren zu rufen, daß jeder bey'm Anhören ganz bestürzt da stand, und sich vorkam als einer, der von dem allen bisher das gerade Gegentheil behauptet und gewollt hätte, so konnte es nicht fehlen, daß man sogar ein Haupt der ganzen Zeit wurde. Man fängt an, einzusehn, daß es außer solchen gewaltsamen Angriffen auf das Zeitalter noch andres zu thun giebt durch stillere aber tiefere Bemühungen des Geistes. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Es regt sich in allem Ernste eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangne völlig neue Zeit, und die alte kann sie nicht fassen, und ahndet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Ja, blind genug, will sie im Gefühl ihrer Ohnmacht sich selbst einen Theil des Besseren aneignen, ohne Einsicht und ohne Geschick. Hr. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit und in so ferne allerdings ihre

Gränze; sie liegt wissenschaftlich ausgesprochen in seinem System, welches in dieser Hinsicht ein ewiges und dauernderes Denkmal bleiben wird, als was er jetzt, abfallend von jener, weiter zu produciren versuchen mag. Hat ihn die Zeit gehaßt, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das Er, kräftig und frei, ohne Arg dabey zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen.

Wem ich die wahre philosophische Wissenschaft abspreche, welche ist Erkenntniß der Totalität, dem spreche ich auch die wahre philosophische Kunst ab, jene durchdringende, organische, die im Theil das Ganze, und im Ganzen den Theil vor Augen hat, und so spreche ich sie denn auch in allem Ernste Hrn. Fichte ab; ja ich erkenne, daß sie seiner ganzen Geistesart widerstrebt. Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen seiner Moral, seines Naturrechts u. s. w., zeigt sich sein Geist erfüllt mit den Begriffen der Beschränkung, der Abhängigkeit, des Beherrschtwerdens, der Knechtschaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichsten, des Staats, des Ursprünglichen, der Natur, ist ihm ein freies göttliches Verhältniß erschienen.

Wo entsteht ihm, auch in dem vorzüglichsten der drei Werke, das Ganze seiner Ansicht mit Einem Schlag? Immer muß er wieder zurückgehen, nachhohlen, nachbestimmen; mit dem Absoluten ist ihm noch nicht zugleich auch das Daseyn, und nicht mit diesem zumal

die endliche Welt, sondern zu jeden von diesen bedarf es wieder eines besondern Anlaufs. Wenn die Einfachheit ein Zeichen der Wahrheit ist, so ist die vielfach gebrochne, verschränkte und kleinlich zusammengesetzte Darstellung wenigstens kein Beweis der Wahrheit Fichte'scher Lehren, und es wäre ihm in dieser Hinsicht immerhin etwas von jener blinden Naturkraft, die in dem Schwärmer denkt, zu wünschen, so wie, daß ihm wie diesem die Wahrheit des Ganzen, sich durch die Erklärung aller Theile aus diesem Ganzen bestätigen möchte (Gr. S. 255).

Was ist es dann also, das ihm allein eigentlich zukommt, und worinn er ohne alle Frage ein unübertreffliches Muster ist? Es ist das Talent Worte zu machen, aus einander zu setzen, wie es die deutsche Sprache treffend bezeichnet. Zweifle nicht, so er selbst etwas begriffen, er macht es dir deutlich bis in seine letzten Zweige und läßt nicht ab; nicht allein dir sagend, was und wie du es zu denken habest, sondern auch, was du dabey etwa denken könntest aber nicht sollest, und dieß bis auf die äusserste Möglichkeit deines Misverstandes, mit wahrer Selbstaufopferung und Kraft, deren es bedarf, der eignen Langeweile bey dem Geschäft zu widerstehen; ein Wort- und Redekünstler der höchsten Art, ein Meister der Verständlichkeit für alle, es müßte denn jemand das Unglück haben, lange Reden nicht zu verstehen, wie Sokrates.

An sich selbst unlebendig aber, und durch keine

Redner-

Rednerkünste zu beleben ist. die philosophische Ansicht, die den Gegensatz und Widerspruch mit der Wirklichkeit in sich trägt. Wir haben eben dieß als die Grundbeschaffenheit der Fichte'schen Philosophie nachgewiesen; ihr ist das Ewige nicht zugleich das Wirkliche, und das Wirkliche nicht das Ewige, und wir werden auch in der Folge nur eben diesen innern Zwiespalt in seinen Verzweigungen erblicken.

Wenn der bloße und von Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Beschränktheit und dem Gegensatz herausgehen will; so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, d. h. die leere unschöpferische Einheit, die ihr Gegentheil nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches zu setzen, und von sich auszustoßen, keineswegs aber in sich selbst aufzunehmen und so mit sich wahrhaft zu versöhnen vermag. Indem er also die Einheit setzt, läßt er dennoch den Widerspruch zwischen ihr selbst und dem Gegensatz bestehen und setzt eben darum auch die Einheit selbst nicht wahrhaft. Der Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit, und nur damit, daß sie beyde gleicherweise, und selbst als Eines, begreift, erkennt sie die lebendige Identität. Der Gegensatz muß seyn, weil ein Leben seyn muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit; aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt, d. h. sie setzt ihn als Ge-

gensatz und als Einheit zugleich und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.

Vorzüglich sind es zwey Gegensätze, mit denen sich die Philosophie von jeher beschäftigt hat; der erste der des Erkennens und des Seyns, der andre der des Unendlichen und des Endlichen.

Welches ist zuvörderst das Verhältniß des Seyns zum Erkennen und umgekehrt? — Nach unsrer Ansicht findet in diesem Verhältniß noch überall kein wahrer Gegensatz statt, jene beyden sind unmittelbar ohne ein höheres Band, und an sich selbst, Eins.

Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Absolute oder Gott erkannt haben — ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst.

Hinwiederum ist diese Bejahung des Seyns nichts anderes denn eben das Seyn selbst. Wäre sie dieß nicht, so wäre sie außer dem Seyn und könnte selbst nicht seyn. So gewiß sie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. selbst positiv ist, so gewiß ist sie von dem Seyn nicht verschieden und selber das Seyn.

Bejahung des Seyns ist Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige also, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Seyn auch ein Selbsterkennen und umgekehrt.

Die Einheit zwischen Seyn und Erkennen überhaupt ist sonach eine direkte Einheit d. h. eine solche, der kein Gegensatz beygemischt ist. Existenz ist Selbstbejahung und Selbstbejahung ist Existenz. Eins ist ganz gleichbedeutend mit dem andern, und wir haben aus diesem Grunde das Verhältniß beyder auch als ein bloßes Verhältniß der Indifferenz bezeichnet. Nur der völlig unwahre Gegensatz, einer subjektiven und einer objektiven Welt, ist durch sie aufgehoben und gänzlich vertilgt: es folgt nämlich, daß kein Theil der Natur bloßes Seyn, oder ein bloß Bejahtes seyn kann, sondern jeder vielmehr in sich selbst eben so Selbstbejahung ist, wie das Bewußtseyn oder Ich; es folgt, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit, als eine Weise des Seyns, und als eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens betrachtet werden kann. Ein Ding existirt, heißt: es behauptet, es bekräftiget sich selbst; hinwiederum das sich offenbart ist auch allein, und das sich nicht offenbart, ist nicht.

Eben darum, weil dieser Gegensatz selbst kein reeller ist, kann es geschehen, daß zwischen Systemen, die auch Vorzugsweise bloß von dem Einen oder dem Andern beyder Glieder ausgehen, dennoch kein wahrer Widerspruch statt finde und je das eine unmittelbar sich in das andre auflösen könne. Der Realismus, geht er nur wirklich vom wahren, nämlich dem absoluten Seyn aus,

gelangt auch von selbst zur absoluten Erkenntniß, nämlich zur Selbstbejahung. So der Realismus des Spinoza. Der Idealismus, betrachtet er nur wirklich das absolute Erkennen, nämlich die Selbstbejahung, dringt sicher bis zur Indifferenz derselben mit dem Seyn durch, und löst sich auf in sein Entgegengesetztes. Als einen Idealismus solcher Art hatten wir die Fichte'sche Lehre gedeutet, indem wir das absolute Ich als die absolute Selbstbejahung und demnach als die ewige Form in dem ewigen Wesen betrachteten. Die ausführlichen psychologischen Erklärungen dieses Idealismus durch den Urheber selbst, sein vielfältig bewiesnes Unvermögen in dem Seyn die Selbstbejahung zu sehen, und die hieraus folgende Einschränkung des wahren Lebens und Seyns auf das Ich des Bewußtseyns, oder das Subjekt, haben uns überzeugt, daß wir ihm diesen Standpunkt nur geliehen hatten, und daß er die Idee desselben, wenn sie ihm je vorgeschwebt, wenigstens völlig wieder verloren und also nie deutlich ergriffen hatte.

Wir haben Seyn und Erkennen auch entgegengestellt als Wesen und Form; allein auch so ist noch kein wahrer Gegensatz gegeben, denn das Positive in der Form ist selbst nur das Wesen, oder das Seyn; und die Selbstbejahung ist so weit noch selbst als bloße, reine Identität begriffen.

Erst mit dieser Indifferenz von Wesen und Form ist auch der Gegensatz, aber sie selbst, die Indifferenz,

enthält noch keinen; dieser erste wahre Gegensatz ist dann der der Einheit und Vielheit.

Wie gelangen wir zu diesem Gegensatz? — Eben nur durch die nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, die da selber das Seyn ist, und in deren Natur wir nun noch tiefer einzudringen haben.

Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, (wenn nämlich ein solches, wie wir jetzt annehmen, gedacht werden könnte), wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darinn es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht, als Eins seyn, denn das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn, ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins seyn: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es bloß es selbst, wenn es es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.

Wer diesen allgemeinen Satz angreifen wollte, müßte entweder läugnen, daß alles aktuelle Seyn Selbstoffenbarung ist, worüber er sich an das früher gesagte zu halten und den Beweis zu führen hätte, daß es ein andres reales Seyn giebt, als eben in der Selbstoffenbarung: oder er müßte behaupten, daß ein reines bloßes Eins, in dieser seiner abstrakten Einheit, sich selbst offenbar werden könne, welches er zu beweisen hätte. So lange er nicht entweder diesen oder den ersten Beweis ge

führt, so lange bleibt unser allgemeiner Satz bestehen, daß das, was als Eins ist, oder existirt, in dem Seyn nothwendig ein Band seiner selbst und eines Andern sey.

Dieses Andre, (um unsern Satz näher zu bestimmen) was ist es denn nun? Wo kommt es her und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen; also nicht außer dem Einen; es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also mit diesem (seyenden) Einen schon selbst da, und nichts außer ihm.

Wir können sonach unsern obigen Satz jetzt bestimmter so ausdrücken, daß, was als Eines ist, in dem Seyn selbst, nothwendig ein Band seiner selbst als Einheit, und seiner selbst als des Gegentheils, oder als Vielheit seyn müße, und daß dieses Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst, als einem Vielen, eben selber die Existenz dieses Wesens sey.

Wir wollen versuchen diesen Satz durch einige Beyspiele deutlich zu machen, jedoch mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß niemand etwa diese Beyspiele als unsre Beweise ansehen wolle. Wir haben unsern Satz ganz allgemein und in der größten Schärfe bewiesen, und wir sehn nicht ein, was gegen ihn in dieser Gestalt vorzubringen wäre: alle hier möglichen Beyspiele sind nur

einzelne Fälle jener allgemeinen Identität von Einheit und Vielheit. — Du betrachtest also z. B. ein körperliches Ding, und, siehst du es nicht etwa an als ein Aggregat von gewißen nicht weiter theilbaren Körperchen, (in welchem Fall wir dir überhaupt nicht verständlich werden können), so betrachtest du diesen Körper ohne Zweifel als eine Einheit, als eine schlechthin untheilbare und identische Position. Aber er würde als das bloße Eins, das er ist, nicht sich selbst offenbar seyn, wenn er nicht in sich selbst einen Widerhall dieser Einheit hätte, und als Eins zumal Vieles wäre, und eben dieses, daß er als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist, nennst du die Existenz, das Seyn dieses Körpers, und da nur das Seyn eines Dings das Positive und Wahre desselben ist: so betrachtest du als das Positive und Reelle in dem Körper nicht das Eins als das Eins und nicht das Viele als das Viele, sondern eben nur das Band, kraft dessen er als das Erste auch das Andre ist und umgekehrt. — Du hast ferner den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze, ohne die Zweige, Blätter und Blüthen, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgner Begriff: weder lebendig, noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins, oder als die untheilbare Position, die sie ist, zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüthen ist, d. h. darein daß sie die absolute Identität von sich selbst als Einheit, und einer Vielheit

ist, die doch wiederum nur sie selbst ist, als Vielheit angeschaut. Eben so die Erde; du betrachtest sie als etwas, das in sich absolut, ein Welt-Körper, ist, weder vermöge der bloßen Einheit ihres Begriffs, noch vermöge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge; in beyden würdest du nicht ihr wahres Wesen sehen: ihr wahres Wesen erkennst du allein in dem Band, kraft dessen sie ihre Einheit ewig als die Vielheit ihrer Dinge, und hinwiederum diese Vielheit als ihre Einheit setzt. Du stellst dir auch nicht vor, daß es außer dieser Unendlichkeit von Dingen die in ihr befindlich sind, noch eine andre Erde gebe, welche die Einheit dieser Dinge ist, sondern dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit, und was die Einheit ist, dasselbe ist auch die Vielheit, und dieses nothwendige und unauflösliche Eins der Einheit und Vielheit selbst in ihr nennst du ihre Existenz.

Haben wir nun unsern allgemeinen Satz sowohl bewiesen als hinlänglich erläutert: so wird die bestimmte Anwendung desselben jedem ohne Schwierigkeit einleuchten.

Existenz ist das Band eines Wesens als Eines mit ihm selbst als einem Vielem. Aber ist denn eine Existenz? — Die ewige Antwort auf diese Frage ist Gott, denn Gott ist und Gott ist das Seyn selbst. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit: denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht andres denn wirklich seyn kann. Aktu-

elle wirkliche Einheit ist sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und ist ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne einiges Heraustreten aus ihm selber; denn seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz; es müßte also, wenn es in jenem aus sich heraustråte, in seiner Existenz außer sich selbst seyn, und sich selbst entfremdet werden, welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist; insbesondre da das Ewige oder Gott eben das ist, dessen Wesen in der Existenz besteht. — Es (das Wesen) offenbart sich aber als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Gegentheil, nåmlich das Viele ist, aber nur ist, durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nåmlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Hier, in dem zuletzt gesagten, liegt der tiefste und klarste Aufschluß, der für jeden der ihn gefaßt hat alle Schwierigkeiten aus dieser Lehre entfernt. Nåmlich, was ist denn nun eigentlich vermöge jenes Bandes der Existenz? — Das Viele als das Viele? Keineswegs; dieses kann ewig nicht seyn, sondern ewig ist in ihm nur das Eine; da aber auch dieses Eine nicht als das Eine existirt, sondern nur insofern es als das Eine das Viele ist, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur

die lebendige Copula beyder, ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. — Oder ist nun etwa im Gegentheil das Viele überhaupt nicht, und ein völliges Nichtseyn? Nein, denn es ist nur nicht als das Viele, aber es ist als das Eine in dem Vielen. So kann man z. B. von den materiellen Dingen nicht als von den Vielen sagen, daß sie sind, aber die Schwere, als das Eine in diesem Vielen, ist und mit der Schwere sind auch die Körper, aber sie sind nicht als die Vielen. — Kommt ferner die Vielheit zu der göttlichen Einheit hinzu, oder in sie hinein? Eben so wenig; denn die Vielheit in der Identität mit der Einheit angeschaut ist nichts anders, als eben die Existenz dieser Einheit selbst und von ihr gar nicht verschieden. Oder giebt sich Gott selbst die Vielheit und bringt er sie hervor? Er giebt sie sich nicht; denn Existenz ist das Band eines Wesens, als Eines; und desselben Wesens, als eines Vielen: Gott aber ist eben die Existenz selbst, und nichts anderes, denn die Existenz; er ist also wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines, und desselben ewigen Wesens (seiner selbst) als Vielen, und er ist nichts wie dieses Band; und hinwiederum dieses Band ist in ihm selbst das Göttliche, das Absolute im Absoluten; denn es ist die wesentliche Existenz selbst, d. h. Gott. — Jeder andre Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, z. B. der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, welchem das

Endliche oder die Dinge entgegengesetzt werden. — Oder könnte wohl von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit geredet werden, da doch die Vielheit nur durch das Band, also nur mit der Einheit zumal und weder vor, noch nach ihr zu seyn vermag. — Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit, weil sie beweisen, daß die, welche sie hegen, in der That die Vielheit als die Vielheit wollen, und meynen, daß sie sey; da doch mit der Vielheit dennoch die Einheit bleibt und nichts gespalten ist; welches eben den wesentlichen Unterschied macht von allen Reflexionstheorieen, die das Problem so fassen, als hätten sie eine Spaltung zu erklären, da es doch gar keine solche giebt, und mit der Vielheit nur die Einheit besteht.

In dieser lebendigen Identität nun hast du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Den Widerstreit; denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst bejaht; die Einheit, denn die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz oder die Vielheit, und macht nur in diesem Durchbrechen auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Wesen gebiert sich in der Form, und giebt in dieser Geburt nur sich selbst d. h. die Einheit zur Frucht: es hat den Gegensatz ewig und ursprunglos in sich; aber, nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, tritt

es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Hinwiederum wird auch der durch das Wesen beruhigte Gegensatz, oder die Form, in das Wesen verklärt, und selbst wesentlich in ihm, also, daß das Eine die Allheit, und die Allheit das Eine ist, und so erst die Existenz κατ' ἐξοχήν, die Existenz aller Existenz vollendet hervorbricht.

Dieses dem Begriff nach ewige In-Einander-Scheinen des Wesens und der Form ist das Reich der Natur, oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst nur das volle göttliche Daseyn ist, oder Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet.

Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche, und hinwiederum dieses in jenem aufgelößt ist, ist das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der wesentlichen Liebe (welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt), oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes: aber es ist darum nichts Unbegreifliches, sondern durch sich selbst klar wie der sonnenhelle, lebensvolle Tag, ob es gleich den Meisten das unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich, und nicht todt sey, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie

erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt. Da meynen sie dann, weil sie nicht begreifen können, wie Gott das All begreife und selbst wesentlich das All sey, ihn zu ehren, dadurch, daß sie alle Existenz von ihm hinwegnehmen, ihn zu einer reinen Einheit läutern, in der ja kein Gegensatz seyn darf, weil Gott sich etwa nicht dagegen retten könnte und getrübt werden möchte; und halten es für Philosophie und für Frömmigkeit, wenn sie ihm nachher mühselig zur Existenz verhelfen, und ihn aus seiner traurigen Einförmigkeit durch ihre Reflexion oder ihr absolutes Bewußtseyn heraustreten lassen.

Jenes Wunder des Daseyns, oder das göttliche Leben, als ein aktuelles und im vollsten Sinn wirkliches erkennen, heißt allein Wachen; alles andre ist Traum, Bild oder völliger Todesschlaf; ist Wissenschaft weder Gottes noch der Dinge, denn wie möchte Gott erkannt werden, ohne als das, dessen Fülle er in seiner Existenz ist, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle ist.

Die gegebne Ansicht enthält auch die Erklärung der Endlichkeit ganz und vollständig und es bedarf dazu keines neuen oder zweyten Princips; denn wir sind nicht gemeynt, die Endlichkeit wie sie den Träumenden oder Irrenden vorschwebt, noch besonders abzuleiten, sondern allein die wirkliche Endlichkeit.

Ist das Band die lebendige In-Eins-Bildung des

Einen mit dem Vielen: so ist nothwendig mit dem Band zumal auch das aus Einheit und Vielheit Einsgewordne; und da dieses eben selbst erst das reale Viele ist, so ist das Band, wenn es überhaupt ein Band der Einheit und Vielheit ist, nothwendig auch wieder die Copula von sich selbst und dem aus dem Einen und Vielen Verbundenen; und dieses Band erst ist die wirksame und ganz und gar reale absolute Identität. — Was ist denn nun aber jenes Verbundene? So weit es nur selbst reell ist, ist es in der Einheit mit dem Band und selbst das Band, und so weit es nicht in der Einheit mit ihm und nicht es selbst ist, kann es auch überhaupt nicht seyn. Ist also in dem Verbundnen nur seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, so wird auch nur diese, keineswegs aber wird das Verbundne als das Verbundne, angeschaut und es giebt ein solches weder an sich, noch selbst in der wirklichen Anschauung. — „Aber ich sehe doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes Vieles, Theilbares, Eingeschränktes.“ — Dieß eben, antworte ich, ist der Grundirrthum, nämlich die Vorstellung, daß du dieß sehest. Du magst mich eben so gut versichern daß du die Flecken in der Sonne siehst, da du doch eigentlich nur dein Nichtsehen zu einem Sehen machst. Du schaust, auch ohne daß du es weißt und willst, ewig nur die Einheit des Verbundnen mit dem Band, d. h. das Band selbst an; alles übrige aber magst du bloß denken oder imaginiren, keineswegs [in] Wahrheit erblicken.

So, um das Beyspiel von dem herzunehmen, was unsrer bisherigen Betrachtung am nächsten liegt, das Viele als das Viele ist auf keine Weise sichtbar; denn es wird gesehen, nur insofern es beleuchtet ist von dem Einen, d. h. nur sofern es nicht Vieles ist. Als Vieles kannst du es nur denken, und es ist als solches lediglich dein Denken, keineswegs aber das Wirkliche oder das Seyn, welches nur Eines ist. Es ist auch nicht einmal dein nothwendiges Denken, sondern einzig dein freies und willkührliches: und es liegt bloß an dir selbst, wenn du nicht das Positive des Vielen und ebendarum es selbst als Eines zu sehen glaubst.

Da jenes Denken wesentlich ein Absehen von dem Reellen und daher eigentlich ein Imaginiren ist, so kann es keine andre als lauter unwesentliche Eigenschaften zum Produkt geben. Eine solche ist eben die Vielheit; denn sie thut nichts zu dem Positiven hinzu, und läßt das Reelle gänzlich unberührt. Das Seyn ist wesentlich gleich dem Seyn; denn die reine Position kann von der reinen Position nicht verschieden seyn. Das Seyn als Seyn kann sich daher auch nicht außer dem Seyn befinden; betrachtest du demnach die Vielheit und das Außer einander, so betrachtest du nicht das Seyn, und siehst du das Seyn, so siehst du ebendeßhalb die Vielheit und das Außereinander nicht.

Diese, ihrer Natur nach unreellen, das Positive gar nicht angehenden Bestimmungen, welche bloß ein

falsches Denken macht, hat man denn von jeher zu Mängeln der Dinge gemacht; Leibnitz selbst ist diesem Misgriff nicht völlig entgangen: dem Fichte'schen Philosophiren war es vorbehalten sie zu wirklichen und nothwendigen Schranken zu machen.

Wie es sich mit dem Vielen überhaupt verhält, eben so auch mit der Materie. Das Verbundene in seiner Abstraktion von dem Band ist die unscheinbare Materie, das eigentliche μη ὄν der Alten, von dem ebendeßhalb weder daß es i s t ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann. Das wodurch die Materie i s t und wodurch sie ebendarum auch sichtbar ist, ist ihre Einheit mit dem Band; versichre so hoch und theuer, als du willst, daß du sie in der That nur als ein Todtes sehen könnest, du irrst; du siehst schon von selbst nur das Lebendige in ihr, weil dieses allein i s t; das Uebrige bildest du dir bloß ein zu sehen, und siehst es nur so zuletzt wirklich, wie innre Phantasmen bey kranker Einbildungskraft endlich zu äußern Anschauungen werden. Was wir dir im Gegentheil anmuthen, nämlich das Leben der Materie und eines jeden Theils derselben zu erkennen, muthen wir dir nicht an, als etwas, das du im Denken erfassen sollest: vielmehr von eben diesem deinem bildlichen Denken sollst du erlößt werden, und wieder eingehen in die ursprüngliche Einfalt des Sehens und des Sinnes, welcher selbst nur die unmittelbare, gleichsam magische Empfindung des Innern und Positiven,

und das Band deines eignen Wesens mit demselben ist. Nicht das Leben der Natur selbst, auch nicht dein wahrer ursprünglicher Sinn ist verschlossen; der eigne innre Geistes- und Herzenstod verhüllt und verschließt dir beyde. Das wirkliche Sehen des Lebendigen kann allerdings nicht bemerkt werden in jenem tölpischen, oder auch hochmüthigen Wegfahren über die Dinge; es gehört dazu der Zug innrer Liebe und Verwandschaft deines eignen Geistes mit dem Lebendigen der Natur, die stille, nach der Tiefe dringende, Gelassenheit des Geistes, damit das bloß sinnliche Anschauen zu einem sinnigen werde.

Die Materie kann als solche, oder das Verbundne kann, als das Verbundne, nicht seyn; da aber gleichwohl mit dem Band das Verbundne nothwendig ist, so setzt es das Band auch nothwendig, d. h. es setzt oder bejaht sich selbst in ihm; aber es selbst, das Verbundene als das Verbundene setzt es als ein nie für sich Seyendes, sondern als ein immer Verändertes, nie Bleibendes, stets wieder Erschaffnes und wieder Vernichtetes. Indem es selbst gegen das Band als ein Nichts ist, wird es ebendadurch lebendig, denn es nimmt die Idee, oder das Band auf: wie das belebte Auge lebendiger ist in dem Maß, als nicht es selbst, sondern die innre Freudigkeit aus ihm leuchtet. Indem das Band sich in ihm bejaht, scheint es das Verbundne zu setzen; da es aber dasselbe nicht als es selbst und an sich bejaht, so wird in demselben Akt das Gesetzte wieder vernichtet;

und in diesem Wechsel von Entstehen und Vergehen entfließt das Verbundne, als ein Spiel der ewigen Lust sich selbst zu bejahen: das Ewige aber ist und sein Seyn ist dieser Wechsel, und dieser Wechsel (dem Positiven nach betrachtet) ist sein Seyn. Es ist abermals Irrthum, wenn du das Entstehen und Vergehen als solche zu sehen glaubst, da sie nothwendig unsichtbar sind; du siehst bloß das Seyn d. h. das Ewige; für dein wahres, d. h. wirkliches Sehen ist also der Wechsel als das Seyn, und das Seyn als der Wechsel, und es ist nur Geistesträgheit, wenn du die Zeit nicht als die Ewigkeit und die Ewigkeit nicht als die Zeit zu sehen dir bewußt bist. Denn das, was du die Zeit nennst, ist dem Wesentlichen nach nur die Ewigkeit, wie das was du das Verbundene nennst, dem Positiven nach nur das Band ist. Eine Zeit und Zeiten, als solche, magst du wohl denken; sehen, wenn du siehst, nur die Eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick der Zeit ist dem Reellen d. h. Anschaubaren nach sie selbst, ganz und untheilbar; und so du nicht sie, die Ewigkeit, in dem Augenblick schautest, so würdest du überall nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt seyn.

Entstehen und Vergehen, sagten wir, sind an sich, oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Seyn. Das Seyn eines jeden Dings ist aber seine Einheit mit dem Bande. Jedes Dinges Band mit Gott ist nun

nothwendig ein ewiges, so gewiß Gott selbst ewig ist; und jedes Dinges Einheit mit seinem Bande ist gleichfalls eine ewige; und so ist jedes Ding durch das Band selbst ewig und lebt in seinem Bande mit Gott, und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben.

Wer der bisherigen Darstellung mit einigem Verständniß gefolgt ist, hat von selbst bemerkt, daß diese Ansicht auch eine von den bisherigen ganz verschiedne Theorie der Erkenntniß in sich schließt: und wir fügen über diese, der in der Folge anzustellenden Vergleichung wegen, nur das Wesentliche bey.

Zuvörderst diese Ansicht lehrt: daß wir recht eigentlich die Dinge an sich anschauen, ja daß diese das einzig Anschaubare sind, keineswegs aber das was nicht an sich ist, als welches bloß gedacht oder imaginirt wird. Eben aus diesem Grunde läugnet sie alle Erkenntniß a priori, schlechthin und durchaus; denn was von Kant und Fichte so benannt worden, nämlich die angebliche Erkenntniß durch Verstandsbegriffe ist ihr keine nothwendige, sondern eine bloß angenommene und wieder abzulegende Denk- und Betrachtungsweise, die nicht einmal im Subjekt einen absoluten Grund hat, und lediglich das Produkt eines von dem Wahren absehenden d. h. nicht-anschauenden Denkens ist. Die Vernunfterkenntniß ist aber auch keine Erkenntniß a priori; denn für diese existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius ver-

halten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit seyn; allein das Ewige, dessen Erkenntniß Vernunft ist, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen, so daß kein andres Wirkliches außer ihm ist.

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung, als Erkenntniß, kann ebendeßhalb kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit seyn. Der Gegensatz, in dem beyde erscheinen, ist selbst ein bloßer der Erscheinung, d. h. ein solcher, der nicht im Wesen beruht und bestimmt ist, zu verschwinden. Es ist ein Gegensatz der Richtung bey vollkommner Gleichheit innrer Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar, ohne Rücksicht auf das andre, z. B. den Raum und das übrige Nichtige. So sieht sie in dem Magnet nichts Anders, als das lebendige Gesetz der Identität; das im Raum ausgesprochne, aber auf keine Weise von ihm getrübte, A=A. Ebenso erkennt sie in dem Körper nur die entfaltete Copula, als Schwere, als Kohäsion u. s. w.; den Körper selbst aber lediglich als das Gefaßte dieses entfalteten Bandes, das ohne dieses in Nichts zerfiele. — Eben dieses göttliche Band aller Dinge nun, eben diesen in der Schale der Endlichkeit verschloßnen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch, geleitet von einem glücklichen Instinkt, von dem Verworrnen zu

der Einheit, das Seyende nicht unmittelbar erkennend, sondern auf alle Weise alles abzusondern strebend, das nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht: so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigne Sphäre oder Art der Wissenschaft, verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstraktionen lößten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung; das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachenverwirrung der Abstraktion und der falschen Theorieen längst unverständlich geworden ist.

Wie verhält sich nun zu dieser ganzen Ansicht die gegenwärtige Fichte'sche, und welche Auflösung hat dieselbe für die so eben von uns behandelten Grundaufgaben der Philosophie?

Die Beantwortung dieser Frage ist eben nicht leicht. Nicht als ob es Hr. Fichte an der äußersten Deutlichkeit und Ausführlichkeit hätte fehlen lassen; sondern, weil seine Aeußerungen in den drei Schriften, auf welche wir uns hier beziehen, sich keineswegs gleich bleiben und der Verfasser der E. B. von dem der Anweisung zum s. L. und wieder der Verfasser der ersten Vorlesungen in dieser Schrift von dem der letzten wesentlich verschieden

sich zeigt. Es giebt hier kein Mittel, als die ganze Tonleiter seines Philosophirens mit ihm selbst durchzugehn, welches noch den zufälligen Vortheil gewährt, zu zeigen, daß der letzte Punkt der Einsicht, bis zu welchem die jüngste der drei Schriften geht, von ihm erst im Fortgang des Schreibens errungen worden, daß der Anfang dieses angeblichen Ganzen noch keineswegs das Ende abgesehen, das Ende dagegen den Anfang vergessen hat.

„Es ist zuvörderst ein Seyn, schlechthin von und aus sich selber, als Eins und als in sich unwandelbar und unveränderlich; und zu oder von diesem Seyn giebt es ein Daseyn; (wie beyde zusammenhangen, bleibt hier vorerst noch unentschieden); dieses Da-seyn des Seyns ist in seiner tiefsten Würzel Bewußtseyn, oder Wissen, und umgekehrt, das Bewußtseyn des Seyns ist die einzig mögliche Form oder Weise des Daseyns des Seyns." (s. L. S. 80. 83. 96.)

Es ist dieß der klarste Punkt der jetzigen Fichte'schen Ansicht, von welchem wir eben deßwegen ausgehn wollen. Vorerst ist hier das Wissen und Bewußtseyn, auch als absolutes Wissen, reines Bewußtseyn, nicht mehr das Unbedingte, sondern nur das Daseyn zu dem Seyn, und dem Seyn, oder Wesen, untergeordnet, als die Form, grade so, wie auch wir es in seinem Verhältniß zum Wesen bezeichnet haben, (man s. die Aphorismen in der Zeitschrift f. sp. Physik II. 2. §. 18. f.).

Das Seyn ist hier das, was uns die reine Copula des Selbsterkennens oder Selbstbejahens, als Copula aufgefaßt, ist; das Wissen dagegen dieselbe Copula, angeschaut in der Form, wie in dem Satz A=A sowohl auf das Wesen als auf die Form reflektirt werden kann. So weit wäre also die obige Deutung des Fichte'schen Idealismus, die man in dem letzten Theil des Bruno (von S. 208. an) vollständig ausgeführt findet, utiliter acceptirt; und wie dort von dem absoluten Erkennen oder Ich unter andern gesagt wird: „es ist die Form aller Formen, der dem Absoluten ewig eingebohrne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen sondern dasselbe: nur durch ihn gelangt man zu jenem, und die Lehre, die aus diesem ist, ist dieselbe die aus jenem:" eben so ist auch bey dieser neuen Revision des Fichte'schen Systems aus dem Vater der Sohn geworden; jene mit dem Seyn gleich ewige Form des Wissens ist der λογος des Apostel Johannes und es wird, durch diese spekulative Entdeckung, nach Hrn. Fichte's Meynung, das erste Licht über jenen dunkeln Anfang seines Evangeliums verbreitet.

Nun entsteht aber die Frage: was ist denn jenes Wissen, Bewußtseyn, oder Sich-Fassen, wie es Hr. Fichte gleichfalls nennt. — Diese dem Seyn einzig mögliche Form, da zu seyn, was ist sie selbst, welche Bedeutung kommt ihr zu? Ist sie die Selbstbejahung, als absolute, allgemeine und unendliche Form aufgefaßt?

Hr. Fichte erklärt sich hierüber deutlich. Jenes Wissen muß, sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen und bilden, von dem es selbst das bloße Da-seyn, (d. h. das bloße Wissen) sey — es muß sich selbst dem absoluten Seyn gegenüber vernichten und so den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung annehmen. (S. 84.) — Dieses Wissen also, d. h. diese Reflexion, welche sich selbst; als Wissen, von dem Seyn abstrahirt, (denn wie sollte sie es sonst sich gegenüber setzen?) und damit das Seyn selber als ein Abstraktum ihrer selbst, (nicht mehr als Seyn, das zumal Daseyn ist), setzt — diese Reflexion, die sich selbst zu einem bloßen Bilde, einer Vorstellung, des Seyns macht, und somit diesem als ein Subjektives gegenüber tritt — diese Reflexion, mit Einem Wort, welche ganz den wohlbekannten Charakter der individuellen Fichte'schen Reflexion an sich trägt, soll die unmittelbare, ewige Form des göttlichen Wesens, der λογος selber seyn. Leider ist dieser Logos nicht ein Menschgewordner; sondern ein ursprünglich nur menschliches Wissen, und zwar ein gar sehr individuell-menschliches, nämlich ein Fichte'sches. Es ist nicht das in dem ganzen Universum lebende Wissen und Selbstbejahen, von dem das subjektive Wissen selbst nur eine besondre Potenz und Weise ist, sondern es ist eben dieses subjektive, beschränkte Wissen selbst; — das Wissen oder auch Wir selber ist das göttliche Daseyn (S. 115.); und es ist

ganz folgerecht, wenn in dem E. B. von der Darstellung des göttlichen Seyns unmittelbar zu dem Schluß übergegangen wird: also allein das menschliche Geschlecht ist da!

Woher weiß aber Hr. Fichte, daß nur wir das Wissen sind, und daß überall sonst kein Wissen, als in uns? Etwa daher, daß das Wissen, nur als unsres, unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns ist? So müßten wir also überhaupt nichts erkennen, als solche Thatsachen unsres Bewußtseyns. In seinem allgemeinen Ausdruck ist das Bewußtseyn nie Sich-selbst-Fassen; das Wissen, — wenn es nämlich nicht gleich als ein bloß subjektives aufgefaßt werden soll, dem ein Seyn entgegensteht — mit Einem Wort das Wissen in seiner Absolutheit, ist Selbstbejahung. Woher ist Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen nur in unserm Bewußtseyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es sonst nirgends hat finden können? Dagegen haben wir es allerwärts und soweit nur ein Seyn ist gefunden und nachgewiesen, und wir denken, daß unsre Behauptung abgesehen von ihren Beweisen vor der Hand wenigstens so viel gelten müße, als die seinige, die er bloß faktisch aufstellt, als wäre noch niemanden eingefallen daran zu zweifeln, und als verstünde sich bey jedermann von selbst, daß ein Wissen, ein Sich-Fassen, Sich-Bejahen lediglich im bestimmten menschlichen Bewußtseyn wohne.

Aber selbst in dem Fall, daß das Wissen wirklich nur im Menschen lebte, wäre auch dieses, den Menschen eingeborne, Wissen noch keineswegs jenes, das sich dem göttlichen Seyn gegenüber selbst vernichtet und als bloßes Bild, bloße Vorstellung, setzt; ein solches Wissen, das bloß Bild ist eines Seyns, giebt es nur für die untergeordnetste und gemeinste Reflexion. Sonst beschied sich Hr. Fichte daß diese schlechte Reflexion, welche das Seyn sich gegenüber als ein Objekt setzt, nur unsre Reflexion sey, und keine weitere Ansprüche machen soll, als eben unsre zu seyn: jetzt macht er sie göttlich, und setzt sie in Gott als die ewige Form, als Gottes Daseyn, außer dem er kein andres hat. Gott würde daher, wenn etwa diese Reflexion einmal aufgehoben würde, oder, wie Hr. Fichte späterhin angiebt, sich selbst vernichtete, Gefahr laufen, auf einmal gar nicht mehr da zu seyn, und würde lieber gleich anfangs gar nicht, als so schlechter und prekärer Weise da seyn wollen. Wenn Hr. Fichte die höhern Formen einer seitdem aufgegangenen Philosophie etwa nur dazu benutzen will, das, was er sonst bloß als eine Beschaffenheit seiner Reflexion kannte und selbst für nichts anders hielt, in Gott hineinzutragen und zu dessen Daseyn zu machen, so wäre ihm besser, er wäre in seiner vorigen Abgeschiedenheit und seligen Unbefangenheit geblieben, in der er die Bekenntnisse seines Geisteszustandes doch nur für Schilderungen des menschlichen Geistes überhaupt ausgab.

Ein solches Wissen, als das eben beschriebne, kann denn natürlich mit dem Seyn nicht an sich selbst Eins seyn; es ist ihm vielmehr entgegengesetzt, als bloßes Daseyn oder Wissen; wir haben demnach zwey Absoluta, ein Seyn als absolutes, von dem das Wissen oder Erkennen negirt ist, und ein Wissen, das als Wissen gleichfalls ein absolutes, von dem aber das Seyn negirt ist. Das Seyn hat aber doch eine Priorität vor dem Wissen; denn dieses ist nur das Daseyn zu dem Seyn; sonach, (gegen alle frühere Behauptung), untergeordnet einem von ihm, als Wissen, unabhängigen, ihm vorstehenden und vorausgesetzten Seyn.

Nach unsrer Einsicht ist weder das Wissen von dem Seyn, noch das Seyn von dem Wissen abhängig; sondern das Wissen ist eben das Seyn selbst, und das Seyn das Wissen (in jener höhern Bedeutung der Selbstbekräftigung). Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit, das Wissen zu dem Seyn erst hinzukommen zu lassen, oder nach ihm zu fragen als einen hinzukommenden, als könnte das ein Seyn heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, oder als könnte das lebendige Seyn etwas anders seyn, denn Selbstbejahung.

Da Seyn und Wissen, oder, in dem höheren Ausdruck, Seyn und Daseyn nicht Ein und dasselbe seyn können und doch beysammen sind: so entsteht somit die Frage nach ihrem Zusammenhang. — Nach den Erl. B. ist dieser ganz einfach: das zuvor in sich selbst aufge-

gangne und gebliebne Seyn tritt heraus und ist nun da — und dieses sein Daseyn oder äußre Existenz ist die Welt, (des menschlichen Bewußtseyns, wie in den übrigen Schriften bestimmt wird). Mit andern Worten: es wird im ersten Princip eine reine Einheit gesetzt; aber diese ist leer; um lebendig zu werden, muß sie aus sich selbst herausgehen, d. h. sich selbst als die eben gesetzte Einheit wieder aufheben. Nach der Anw. z. s. L. S. 79. ist das Seyn eine in sich selbst abgeschlossene und absolut unveränderliche Einerleiheit (der bekannte Reflexionsbegriff an die Stelle der absoluten Identität gesetzt). Dieses Seyn ist aber noch keineswegs ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung seiner selbst, (Ebendas.); mit andern Worten das Seyn, das ich als reine Einerleiheit bestimmte, und als das absolute zu setzen meynte, ist leider nur eine Abstraktion, die ich gemacht habe; es ist ein Seyn, das außerdem noch Daseyn bedarf, d. h. ein Seyn, das noch kein Seyn ist. Diese Unterscheidung — des Seyns und des Daseyns; als zwey völlig entgegengesetzter und gar nicht unmittelbar mit einander verknüpfter Gedanken ist von der größten Wichtigkeit (S. 80.); und wird deshalb an der bewußten Wand noch insbesondre deutlich gemacht, welcher in dem Urtheil: die Wand ist, ein Seyn außerhalb ihres Seyns zugeschrieben wird (S. 81.); die gemeine Denkart macht freilich diese Reflexion nicht; sie ist etwas gar höheres,

nämlich die oben bemerkte Ungereimtheit aller Ungereimtheiten, das Wesen im Seyn außer sich selbst seyn zu lassen: eine Ungereimtheit, zu der sich allerdings nur die Abstraktion des reflektirenden Verstandes erheben kann, die aber auch in allen Reflexionstheorieen so gleich am Eingange liegt, daß man nicht begreift, wie sie hier als eine neue Entdeckung angekündigt werden mag. In der folgenden Stunde dieser Vorlesungen heißt es dann: Gott sey unter andern auch da, (d. h. er habe unterschiedliche Eigenschaften, unter diesen aber auch die ganz besondere und fast seltsame dazuseyn); alles aber, was er sey, das sey er von und durch sich selbst; also sey er auch da durch sich selbst; „der ganze in der vorigen Stunde aufgezeigte Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang beyder zeigen sich also hier als nur für uns, und nur als eine Folge unsrer Beschränkung seyend, keineswegs aber als an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn seyend" (S. 106.). Mit andern Worten: Wir haben Euch in der vorigen Stunde verleitet, die Unterscheidung zu machen, und sie euch nicht ohne Mühe und viele Demonstration beygebracht, um sie in der gegenwärtigen euch wieder abzunehmen, welches ihr hoffentlich geduldig leiden werdet, zumal da auch dieß nur für einen Augenblick so ist. Denn wenn wir das Daseyn nun wirklich in dem Seyn aufgehen ließen, und beydes als Eins und dasselbe setzten: so wäre wieder nur die vorige Einerleiheit und wir

wåren zum zweytenmal auf dem Trocknen; darum untersage ich sogleich wieder (auf derselben Seite) und verbiete ernstlich dem Seyn, sich in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn zu vermischen, (welches es wohl von selbst unterließe, wåre es wahrhaft mit ihm Eines und dasselbe, da zu jeder Vermischung bekanntlich zwey Dinge gehören); es darf sich auf die gedachte Art nicht vermischen, sondern beydes muß unterschieden werden, damit das Seyn als Seyn und das Absolute als Absolutes hervortrete, d. h. damit ich erhalte, was ich bedarf, ein Princip der Trennung und der nachmaligen Spaltung des Einen Seyns in ein mannichfaltiges Seyn.

Aus allem geht hervor, daß Hr. Fichte sowohl des Gegensatzes als der Einheit bedarf, und das Eine oder das Andere hervorzieht, je nachdem er jedesmal desselben benöthigt ist, ohne je zu einer wahren Einheit beyder zu gelangen.

Sey es nun aber mit Seyn und Daseyn wie es wolle, Gott ist nun einmal unter andern auch da, und ein Zusammenhang zwischen Seyn und Daseyn muß also doch seyn. Nach den Erl. V. (S. 33.) kann dieser Zusammenhang wohl eingesehen werden in Ansehung des Daß aber nicht in Ansehung des Wie; die Erkenntniß davon ist bloß faktisch, da sie nicht genetisch seyn kann; (es wird hiemit angenommen, daß alle Erkenntniß entweder faktisch oder genetisch seyn

müsse, wo also die absolute Erkenntniß grade mitten durchfällt). Dieses bloß Faktische des Zusammenhangs dauert auch noch im seligen Leben bis zu einem gewissen Punkte fort. „Das nie gewordne Seyn ist, wie sich nur finden, aber keineswegs genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da;“ es ist eine Thatsache des Bewußtseyns, über die man denn weiter raisonniren kann; es läßt sich nämlich, „nachdem das Seyn einmal als daseyend gefunden ist,“ schließen, „daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendigkeit des Seyns gegründet, und durch diese absolute gesetzt ist.“ (S. 220.) Diejenigen also, welche diese Identität, des Wesens oder Seyns mit dem Daseyn, gleich zuerst und im Princip festsetzen, fehlen nicht in der Sache selbst, welche so uneben nicht ist; sondern nur darinn, daß sie nicht fein erst bey dem Bewußtseyn anfragen, ob ihm etwa eine solche Verbindung vorgekommen, und dann durch Schlüsse weiter zu gelangen suchen. So haben eben Dieselben auch darinn keinen ganz übeln Fund gemacht, wie ihnen überhaupt bisweilen geschieht, (Gr. S. 266.), daß sie alles, was an dem Seyn Daseyn ist, die Form nennen (s. L. S. 222.) und wir selbst fühlen uns bewogen, ihnen uns darinn gleichzustellen; wir nennen das Seyn A und die Form, die gesammte Form versteht sich, B; ob nun gleich das Seyn die Form bloß annimmt, so kann es doch keine andere annehmen und nur in dieser daseyn, und es ist

selbst das Seyn in der Form. Diese oder das wahre Daseyn ist daher nicht A und nicht B allein; sein wahrer Ausdruck ist A bestimmt durch B; und B bestimmt durch A, so daß man nicht etwa von Einem der Endpunkte (sonst Pole genannt) sondern daß man vom Mittelpunkt (Indifferenzpunkt) ausgehe." — Dieses, wird dann hinzugesetzt, ist's, worauf mir alles ankommt; dieß der organische Einheitspunkt aller Spekulation und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen. (S. 223.) Mit gleicher Emphase wird auf der folgenden Seite, wo gezeigt wird, daß Gottes innres Wesen durch sich selbst in die Form eingetreten und unabtrennlich mit der Form verbunden seyn müsse, denen, so dieß zu fassen vermögen, versichert, daß hiemit die vom Anfang der Welt bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht aufgelößt sey. Wir lassen dahingestellt, woher bey einem so absichtlichen Künstler, als Hr. Fichte ist, hier auf einmal solche Fülle von Versicherung kommt. Ist es, weil ihm in der That hier selber etwas völlig Neues und Unerwartetes entstanden ist, so daß er sich von seinem Erstaunen darüber erst erholen muß; oder ist es, um allen Verdacht zu entfernen, daß er hier nur etwas längst von andern gesagtes auf die Bahn bringe? Hörten wir nämlich recht, so klang ja das beynahe, wie jene verrufene Identität

des

des Unendlichen und Endlichen, die in den Grundzügen als Schwärmerei und als Unsinn, in den Erlang. Vorles. als ein Verderb der Jugend behandelt wurde. Fast sollte man glauben, daß in diesem „hellsten Lichtpunkt und Gipfel" Fichte'scher Verklärung, der eigentliche Gipfel, die wahre Blüthe eben diese Identität sey. „Wie kommt es, fragt er in einer spätern Stelle (S. 285.), daß das Seyn, das in die Form doch schlechthin nicht rein eintreten kann, dennoch mit dieser Form zusammenhängt, sie nicht unwiederbringlich ausstößt von sich, und hinstellt ein zweytes durchaus neues Seyn, welches neue und zweyte Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen, (der Zusammenhang beyder ist jetzt nicht mehr bloß faktisch erkennbar, obschon auch nicht genetisch): es giebt schlechthin ein solches Band, welches höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — mit und neben der Reflexion ausbricht." (S. 285.) — „Dieses Band ist die Liebe; in dieser Liebe ist Gott und der Mensch Eins und völlig verschmolzen. Sie ist der Durchkreuzungspunkt" (die absolute Identität, die Copula) „des obigen A und B. Diese Liebe ist es, die uns über alles erkennbare und bestimmte Daseyn hinausführt zu jenem leeren (d. h. nunmehr leer gewordnen) Begriff des Seyns, der nichts anderes ist,

als die reine Negation aller Begreiflichkeit; (hier käme also auch das Unbegreifliche wieder zu Ehren, und wäre ein Produkt der Liebe, nicht der Schwärmerei); dieselbe Liebe ist es, welche die Reflexion antreibt, sich in Gott selbst zu vernichten, so wie dann diese von sich selbst vernichtete und zur göttlichen Liebe (zu jenem Band) gewordne Reflexion, der Standpunkt der wahren Wissenschaft ist. (S. 286. 290.)

Das Verwundersame bey der ganzen Sache ist nun bloß, daß dieser Aufschluß erst am Ende kommt, nachdem das Uebrige alles abgethan und bereits fertig ist; daß sich die Fichte'sche Reflexion nicht gleich vorn herein in Gott vernichtet, und versenkt in der absoluten Identität des Wesens und der Form: denn was am Ende wahr ist, das muß auch gleich zu Anfang wahr gewesen seyn. — Warum thut das Fichte'sche Wesen nicht, was dem göttlichen unmöglich ist und das Fichte'sche doch am Ende thun muß: warum stößt es seine erste Form nicht lieber gleich unwiederbringlich aus, und stellt hie ein zweytes, durchaus neues Seyn?

Wir wollen den kurzen Aufschluß davon geben. — Mit jener Identität von Wesen und Form, Seyn und Daseyn, ist noch keineswegs die Erklärung der Endlichkeit gegeben, jene ist nicht unmittelbar und grade zu die Identität des Unendlichen und Endlichen, sondern zur Erklärung des letztern bedarf es wesentlich der Reflexion. Nachdem die endliche Welt erklärt und herbeygeschaft:

ist, mag jene immerhin sich in den Flammen der göttlichen Liebe versengen und verbrennen; so lange bis man diese hinter sich hat, muß sie in Ehren erhalten werden. Jener organische Einheitspunkt der Spekulation, in welchem die fatale Naturphilosophie sich gleich vorn herein festsetzt, ist mit der bey weitem reineren und besonnenern Fichte'schen Lehre nur eklektisch vereinigt, so weit er sich nämlich mit der alten Form verträgt und doch auch noch die ehemalige Erklärung in Ehren bestehen läßt. Wollten nun etwa die Gegner dieses Einheitspunkts, auch Herrn Fichte, der Ueberschwenglichkeit, der Schwärmerei und der übrigen Dinge beschuldigen, deren sie die Naturphilosophie nun bereits lange angeklagt haben: so kehrt er ihnen den Anfang seines Systems entgegen und sagt: „da seht wovon ich ausgehe, von dem bloßen Faktum, daß das Seyn in der That und wirklich auch da ist, welches Faktum ihr ja auch nicht läugnen werdet; erst von diesem als dem unmittelbar Gewissen erhebe ich mich allmählich und mit überlegender Vorsicht bis zu jenem Einheitspunkt." — Lassen aber die Naturphilosophen sich vernehmen und sprechen, daß sein erster Begriff, des Seyns, eine Abstraktion, ein völlig leerer Begriff sey, so darf er nur das Ende seines Systems vorschieben und ihnen zeigen daß er jenen organischen Einheitspunkt gar wohl kenne, der aber wahrscheinlich ihnen so wie aller Welt, von Anfang an bis

auf den ewig merkwürdigen Tag der obigen Vorlesung, verborgen gewesen.

Die Erklärung der Endlichkeit also müssen wir noch weiter suchen, oder vielmehr, um sie zu finden müssen wir zurückgehn auf die Darstellung des göttlichen Lebens. Wir halten uns wiederum zuerst an die Erlangischen Vorlesungen, als die bis auf den klarsten Grund seines Herzens und seiner Gesinnung gegen die Natur sehen lassen.

Da nämlich das menschliche Geschlecht, wie gesagt, allein da ist: so ist schon von selbst offenbar, daß noch ein andres seyn muß, das nicht da ist: denn gäbe es nicht ein solches, so wäre das menschliche Geschlecht nicht allein da und es wäre der Charakter der absoluten Freiheit und Selbstständigkeit verloren. Dieses andre, das nicht da ist, und doch zugleich da seyn muß als ein nicht-daseyendes ist die Natur. Das göttliche Leben wird nämlich, in der Darstellung, aus einem in der Folge anzugebenden Grunde, ein sich unendlich fort entwickelndes Leben, in einem nie endenden Zeitflusse, (welchem hiemit eine unantastbare Nothwendigkeit gesichert ist); damit aber ein Fortschreiten möglich sey, so muß eine Hemmung statt finden, sonst würde das ganze vollendete Leben in einem Schlag hervorbrechen, (welches mir, dem Philosophirenden, höchst ungelegen käme); das Leben in der Darstellung muß also in allen Zeitmomenten seines Daseyns, (die zwar

schon selbst die höchste Beschränkung sind), beschränkt, d. h. zum Theil nicht lebendig und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen seyn — Und die Natur selbst sollte sich nicht schämen, mit einem solchen damit abgeleitet zu werden? — Was ist denn nun, dieses Damit und die Nothwendigkeit desselben zugegeben, eigentlich das Setzende der Schranke? Etwa das göttliche Leben? Fürchtet sich dieses wohl gar selbst davor, zumal, in seiner Ganzheit, hervorzubrechen? Und dann, wie setzt oder macht es die Schranke? Dieses Wie ist hier offenbar bey weitem wichtiger, als das Warum, nach dem gewöhnlich nur gefragt wird, wenn sich auf das Wie keine Antwort findet. Davon nichts zu sagen, daß eine endlose Fortentwickelung eben schon die ganze Endlichkeit in ihrer dürftigsten Gestalt ist; die Erklärung also völlig im Zirkel geht.

Nun bilde man sich nicht ein, daß die Natur etwa das göttliche Leben und die Schranke sey; sie ist nicht einmal die Uhr oder das Räderwerk selbst, sondern nur die Hemmung in demselben, die bloße Schranke; sie ist todt, rein todt „ein starres in sich beschloßnes Daseyn." Ja wenn sie das — auch nur dieses zu seyn vermöchte! Ein Daseyn soll sie wohl seyn, aber ein todtes; ein todtes Daseyn ist aber kein Daseyn, denn „das todte ist weder, noch ist es im eigentlichen Sinne da" (Erl. V. S. 28); „es kann keinen reinen Tod geben, denn, indem angenommen wird, daß es derglei-

chen gebe, wird ihm das Daseyn zugestanden“ (s. L. S. 6.). Wie klar und richtig ist dieß ausgedrückt, und dennoch wetten wir, geht Herr Fichte morgen wieder hin, und versichert gegen uns, die Natur sey ein todtes Daseyn; wie er in den Erl. Vorles. kurz darauf, nachdem er sie als ein ganz Unlebendiges d. h. als ein völliges Nichts dargethan, sie durch das vernünftige Leben selber belebt werden und ein Gegenstand seiner Kraftäußerung und Wirksamkeit seyn läßt.

Da ein so klarer und in sich selbst durchaus durchsichtiger Philosoph, als Herr Fichte ist, unmöglich solche Widersprüche vorbringen kann, ohne im Hintergrund seines Denkens für dieselbe eine Auflösung bereit zu haben, so findet sich diese denn auch im seligen Leben wirklich dadurch gegeben, daß jenes starre todte Daseyn, das er die Natur nennt, zwar nicht objektiv oder an sich da ist, (wie sich der rohe Empirismus vorstellt); dafür aber im Bewußtseyn desto fester, nothwendiger, ja unaustilglich vorhanden ist.

Die Art, wie sich Herr Fichte dieses todten und starren Daseyns für sein Bewußtseyn versichert, ist kürzlich folgende.

Es ist außer Gott gar nichts wahrhaft da, als das Wissen; alles andre, das noch als Daseyn erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, insofern wir uns ein selbstständiges Seyn zuschreiben — ist gar nicht da: nur das Wissen ist das wahre Da-

seyn, und dieses, göttliche, Wissen ist — in den andern Dingen nicht, sondern nur in uns, die wir doch übrigens in jeder andern Rücksicht jenen völlig gleich und eben so wenig, als sie, an sich da sind. (S. 97. f.)

Wie finden sich nun aber, ohnerachtet Gott im Daseyn eben so daseyen muß, wie er in sich selbst ist, nämlich als Eins (d. h. als nicht Mehrere) und als ein absolutes Einerlei, (d. h. als ein nicht-Mannichfaltiges) — wir finden sich in der Wirklichkeit dennoch jene Trennungen und Zerspaltungen des Seyns, welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten? — So findet sich das Problem bestimmt ausgedrückt (S. 101.) und es wird hiemit gleich in die Aufgabe, als eine unläugbare Thatsache, aufgenommen, was eben die große Frage ist: daß nämlich jene Zerspaltungen und Trennungen, in der That, in der Wirklichkeit vorkommen, und nicht etwa bloß das Gedicht eines von Vernunft und Anschauung verlaßnen Denkens seyen; wie wir behaupten und, wie uns scheint, hinlänglich bewiesen haben.

Daß es also irgend jemand beygehen könne, oder auch wirklich beygegangen sey, eben an der Wirklichkeit jener absoluten Vielheit und Gespaltenheit zu zweifeln, dieß läßt sich Herr Fichte nicht von ferne einfallen, und ist hierüber völlig getrost und seiner Sache gewiß.

Das Prinzip jener als unzweifelhaft angenommnen Spaltung, kann nun, wie leicht einzusehn, nicht in je-

nen göttlichen Akt des Daseyens fallen, sondern nur außer denselben, jedoch so, daß dieses Äußer einleuchte als unmittelbar mit jenem lebendigen Akt verknüpft und aus ihm nothwendig folgend. (S. 105.) Das Wort dieses Räthsels ist das oben bemerkte Als, oder daß im Daseyn das Seyn, als Seyn, und das Absolute als Absolutes hervortreten und beyde unterschieden werden müssen. Mit dieser Unterscheidung und jenem Als, (wenn wir nur beyder erst selbst recht gewiß sind), fängt denn das eigentliche Wissen und Bewußtseyn, das Charakterisiren, Bilden, mittelbare Erkennen erst an. Das Wissen als ein Unterscheiden ist nämlich ein Charakterisiren der Unterschiednen: alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn, und Vorhandenseyn des Charakterisirt werdenden voraus, (Lehnsatz aus der empirischen Psychologie); also, durch den Begriff wird zunächst zu einem stehenden und vorhandnen Seyn — die Schule würde sagen, zu einem Objektiven — dasjenige, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist. (S. 107 — 110.) (Daß ein stehendes Vorhandenseyn der Charakter dessen, was wir Welt nennen, ist, wird wieder ohne weiteres vorausgesetzt.) — Die Welt ist aber nicht bloß ein starres Seyn, sondern auch ein vielfältiges, und unendlich gespaltenes. Hiemit geht es so zu. Das Daseyn erfasset sich selbst durch selbstständige Kraft, sich selbst überlassen bleibend, (S. 125.)

— im Bilde, und so daß es sich selbst vom Seyn unterscheidet. Indem es nun fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht in seinem Vorhandenseyn, entsteht ihm, unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, (welche mit dem verglichen wird, was geschieht, wenn sich ein Mensch zusammennimmt, und was jeder in seiner Selbstbeobachtung finden könne) — es entsteht ihm in jener Richtung die Ansicht, daß es (das Daseyn) das und das sey, (was denn eben anders, als daß es nicht das Seyn sey? womit aber kein das und das und überall kein positiver Charakter gegeben ist): hiemit jedoch, mit der Ansicht, daß es den und den Charakter habe oder das und das sey — in dieser, vom Wissen unzertrennlichen Reflexion auf sich selbst, spaltet sich das Wissen durch sich selber: daß es sich nämlich einleuchtet, nicht überhaupt, sondern bestimmt als das und das, giebt zum ersten das zweyte — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes (o wie viel Worte um etwas zu erklären das gar nicht da ist!); es (das Wissen) und mit dem Wissen das in ihm stehend gewordne göttliche Seyn d. h. die Welt, zerspringt in zwey Stücke (in welche zwey?); wir wären also aus dem Eins heraus zu dem Zwey; aber noch nicht zur unendlichen Vielheit der daseyenden Dinge — aber die Reflexion kann vermöge ihrer absoluten Freiheit sich ins Unendliche fortsetzen, (bloß in dem einen der beyden Stücke, oder in beyden?), und

so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten und in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, in's Unendliche fort sich verändern und gestalten, und hinfließen — als ein unendliches Mannichfaltiges. (s. L. S. 112 — 115.)

Für diejenigen, welche unsre Darstellung nicht etwa mit dem Buch selbst vergleichen möchten, stehe hier die Versicherung, daß wir nichts von dieser Ableitung hinweggelassen, sondern sie, mit Abzug der bloßen Amplifikationen des Kathedervortrags, in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben haben.

Wir möchten aber auch über sie nichts hinzusetzen, denn womit könnte sie uns, wenn wir sie ernsthaft betrachten wollten, wohl anders erfüllen, als mit einem Gefühl von unendlichem Jammer über die hohe Leerheit, die sich mit solcher Eitelkeit der Rede über die Natur erhebt, und mit solchem vagen, nebeligen Wörterstand ihre unendliche Bestimmtheit und Fülle erfassen will. — „Wollte jemand, sagt Plotinos, die Natur fragen: Aus welchem Grunde sie schaffe? diesem möchte sie wohl, gesetzt sie würdigte ihn einer Antwort, auf folgende Weise erwiedern: Du solltest mich nicht fragen, sondern schweigend lernen, gleich wie auch ich schweige und nicht zu reden pflege.“ — So könnte man auch Herrn Fichte, nach der obigen Deduktion

nichts Anderes wünschen, als daß er, nicht bloß äußerlich sondern innerlich, schweigen lerne und still werde in sich, und sich völlig abthue von seinem eigenwilligen Reden und Einbilden, ob vielleicht das Göttliche in ihm Raum gewänne zu sehen und zu reden.

Wir betrachten die angeführte Deduktion bloß in der Beziehung, als sie uns deutlich zeigt, wie Herr Fichte der festen Meynung lebt: jene stehende todte Welt habe im Bewußtseyn eine unaustilgliche Wirklichkeit; eben so sey jene Spaltung des Seyns in ein unendlich Vieles eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzuhebende (S. 120.); denn nicht Er, das bestimmte Individuum, Fichte genannt, sondern das absolute Bewußtseyn macht sie und muß schlechthin sie machen, ohne sich ihrer, selbst wieder bewußt zu seyn. So war es immer und so wird es auch wohl ferner mit ihm bleiben, daß er nämlich was bloß psychologischer Erklärungsgrund seyn könnte, sich beziehend auf die Eigenheit gewisser individueller Naturen, zu welchen die seinige gehört, zum transcendentalen und allgemeinen Grund erhebt; das, was nur einer verhärteten Reflexion natürlich ist, dem absoluten Ich aufbürdet und sodann durch eine sehr begreifliche Operation auch wieder eben die todte und verzerrte Welt aus ihm zum Vorschein bringt, deren Bild in jener Reflexion entworfen worden.

Was soll, oder vielmehr, was kann man nun da-

gegen sagen? — In der That nichts als daß jene nothwendige Verwandlung in ein stehendes Seyn, jene ganze vorgebliche Spaltung eine völlige Erdichtung ist, und es dergleichen gar nicht giebt. „Aber er selbst findet sie doch vor als geschehen und ist sich ihrer Vollziehung nicht bewußt: sie muß also jenseits seines wirklichen Bewußtseyns, sie muß ohne sein Wissen geschehen seyn.“ Das letzte gestehen wir ihm ohne weiteres zu; sein Bewußtseyn müßte eben nicht *sein* Bewußtseyn, es müßte ein ganz anderes seyn, als es ist, wenn er jener Verwandlung sich bewußt seyn sollte; er müßte sie nicht so bestimmt vorgenommen haben und noch vornehmen, — nicht in seinem ganzen Wesen so mit ihr selbst verwachsen seyn, um zu sehen, daß bloß *Er* es ist, der sie macht, und nicht das absolute Bewußtseyn.

Woher hat er denn überhaupt Kenntniß von diesem Akt des absoluten Bewußtseyns? — Dabey gewesen ist Hr. Fichte nicht, er gesteht selbst, daß so wie *er* zum Bewußtseyn kommt, dieser Akt bereits geschehen ist (S. 116.). Er kann also auf denselben nur *schließen*, und er schließt auf ihn aus dem Umstand, daß er jenes todte Seyn *so* vorhanden in sich findet und dieses Vorhandenseyn auf eine andre Weise nicht begreifen kann, wovon wir so eben den Grund angegeben haben.

Gegen das Faktum *seines* Bewußtseyns, das ihm beliebt, für ein allgemeines auszugeben, steht das Faktum, daß es jederzeit Menschen gegeben hat und noch

giebt, welche die Welt nie als ein solches stehendes Seyn gekannt haben, und denen Hr. Fichte diese Ansicht erst künstlich oder gewaltsam in die Seele schieben müßte, (wie er sie uns in der That gern aufbringen möchte), um sie ihnen dann wieder abnehmen und sagen zu können, daß das Seyn nicht an sich ein solches ist, sondern ein göttliches Leben, (welches letzte er doch auch erst jetzt in Erfahrung gebracht hat). An Manchen würde sein Unterricht wohl Zeitlebens verloren seyn; es möchte ihm gerade so viel Mühe kosten, ihnen dieß stehende Seyn beyzubringen, als es uns kosten würde, seine Imagination von demselben zu befreien.

Zwar ist nicht zu läugnen, daß, seitdem die Entdeckung jenes Gegensatzes von Objekt und Subjekt gemacht worden, dieser Gegensatz, nebst der ihm anhangenden Vorstellung der Welt als reiner Objektivität, so sehr in alle Zweige der Kultur und der Erziehung gedrungen ist, daß die Unnatur in den Meisten nun wirklich zur Natur gediehen, und solche Blüthen und Früchte tragen konnte, wie die Fichte'sche Philosophie ist. Jene Ansicht des Seyns bietet für die Oberflächlichkeit im Leben und im Wissen unverkennbare Vortheile dar, und im Grunde ist es eben dieses Zurechtlegen der Dinge für eine so bequeme Behandlung, worinn der Triumph der sogenannten Aufklärung und des gegenwärtigen öffentlichen Unterrichts besteht. Zu jeder Zeit leben aber einige, an denen die Lehre ihres Zeitalters nichts gefruch-

tet hat, und so ist zu hoffen, daß auch jetzt noch einige seyen, die uns von der Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit eines unmittelbaren Sinns für das Lebendige überzeugen könnten, welches wenigstens bey allen denen der Fall seyn muß, in die der Geist des Alterthums gedrungen ist, dem jener Sinn nicht Kunst, sondern Natur war, und in das man ohne denselben auch nicht einmal den Eingang finden kann.

Auf das Kürzeste also: jene ganze Vorstellung des Seyns als eines Todten, rein-Objektiven — so wie der Welt, als eines in unendliche Mannichfaltigkeit wirklich Gespaltenen — ist eine von der empirischen Subjektivität erzeugte, völlig willkührliche Vorstellung, und da Hr. Fichte selbst fünf solcher Standpunkte der Freiheit angiebt, aus denen sie die Welt betrachten kann, so mag er jene Ansicht des Seyns als eines Todten und unendlich Vielen nur immer auch unter einen dieser freien Standpunkte ordnen; (unter welchen derselben sie gehört, werden wir sogleich näher zeigen).

Wenn nämlich denn nun doch von Hrn. Fichte und andern behauptet wird, daß die Welt als eine unlebendige, endliche und absolut mannichfaltige in ihrem Bewußtseyn vorkommt, wie muß dieses Faktum erklärt werden, und wie kann es allein erklärt werden? — Schon ehemals ist dieser Punkt berührt worden ohne daß wir damit sonderlich wären verstanden worden: wir wollen die Antwort also hier deutlicher auszusprechen su-

chen. Es kommt zuvörderst darauf an, ob man von jenem Todten, absolut Mannichfaltigen, oder überhaupt dem Endlichen, wie es in jenen Behauptungen gemeynt wird, auf irgend eine Weise sagen könne, daß es ist, oder ob man dieß auf keine Weise sagen könne. Das Letzte, (daß man es nämlich nicht könne) ist schon vorlängst, und auch in dieser Schrift bewiesen; es wurde weiter geschlossen, daß jenes somit auch nicht angeschaut werden könne; denn was angeschaut wird, wird ipso facto als seyend angeschaut, und was nicht so angeschaut werden kann, weil seine Natur allem Seyn widerstrebt, ist überhaupt nicht anschaubar; es ist also gezeigt, daß ein solches Endliches weder an sich, noch auch in unsrer Anschauung — daß es also überhaupt nicht und nirgends daseyn und wahrhaft wirklich seyn kann. Wenn nun aber jene dennoch fortfahren, zu fodern, daß ihnen eben dieses Endliche erklärt werden solle, und klagen, daß wir ihnen diese endliche Welt doch gar nicht eigentlich abgeleitet haben: so ist offenbar daß auf die Frage: warum sie jenes Endliche, seines offenbaren und bewiesenen Nichtdaseyns ohnerachtet, dennoch als daseyend annehmen — nicht mehr theoretisch, sondern nur praktisch geantwortet werden kann. Es ist nämlich keineswegs ihre Wissenschaft, sondern bloß ihre Schuld, daß ein solches Endliches für sie dennoch existirt, und es läßt sich dieß nur ableiten aus ihrem von der

Einheit abgewandten und eignen Willen, der ein Seyn für sich will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind: und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist, ohne Beweis oder weitre Begründung, sondern eben schlechthin und mit gänzlichem Nichtwissen des Gegentheils: so kann auch von diesem Standpunkt aus ein solches Daseyn, einer solchen endlichen Welt, als wir beschrieben haben, nur auf die gedachte Weise abgeleitet werden, nämlich durch ein Abwenden des individuellen Willens von Gott als der Einheit und Seligkeit aller Dinge — durch einen wahren Platonischen Sündenfall, in dem sich der Mensch befindet, welcher die als todt, als absolut mannichfaltig und getrennt gedachte Welt dennoch für wahr und wirklich hält. Diese Antwort ist in der Schrift Philosophie und Religion wirklich gegeben und dem dortigen Standpunkt gemäß ausgeführt: wir haben gezeigt daß das Faktum des Daseyns einer solchen Welt im Bewußtseyn der Menschen grade so allgemein ist, als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist, und daß, so wie wir von dieser erlößt werden können, eben so auch jenes kein absolut nothwendiges, unauflösliches, ewiges Bewußtseyn ist. —

Hr. Fichte hat, wenn nicht grade diese Ansicht, doch die spekulative Theorie der Freiheit, auf der jene

be-

beruht, aufgenommen *) — zum Behuf der Erklärung seiner fünf möglichen Standpunkte keineswegs aber auch

*) Um nichts ohne Beweis aufzustellen; so stehen hier folgende Parallelen.

Philos. u. Relig.

S. 28. Das Absolute wird sich durch die Form nicht als in einem bloß idealen Bilde von sich objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Es überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das, worinn es objektiv wird u. s. w.

S. 36. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolütheit ist, daß sie ihrem Gegenbild, mit dem Wesen von ihr selbst, auch die Selbstständigkeit verleiht. Dieses In-sich-selbst-Seyn, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten, ist Freiheit, und von jener ersten Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und

Anw. z. s. Leben.

S. 228. Das absolute Seyn stellt in seinem Daseyn sich selbst hin als absolute Freiheit und Selbstständigkeit sich selber zu nehmen und als Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer ihm selber, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.

S. 112. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und

für das todte, stehende Daseyn, die Spaltung, die unendliche Vielheit und absolute Mannichfaltigkeit seiner Welt. (Man sehe die bestimmte Erklärung S. 128.).

Philos. u. Relig.	*Anw. z. s. Leben.*
gleichsam das Sigel der in die abgefallne Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist.	Freiheit wahrhaft da und keineswegs ein leerer Schein.
S. 41. Das Für-sich-selbst-Seyn des *Gegenbildes* drückt sich durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als *Ichheit* aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung übergeht: so ist der Punkt der äußersten Entfernung von Gott auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale.	S. 228. Die allgemeine Form der Reflexion ist Ich, demnach — — ein Ich und, was allein ein Ich giebt, ein selbstständiges und freies Ich gehört zur absoluten Form und ist der eigentliche *organische Einheitspunkt der absoluten Form* des absoluten Wesens.
S. 40. Die Selbstständigkeit, welche das *andere Absolute* in der Selbstbeschauung des ersten, der Form, empfängt, reicht nur bis zur *Möglichkeit* des realen In-sich-selbst-Seyns aber nicht weiter.	S. 229. Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit.

Daß eine Theorie der Freiheit, nach welcher diese ihren

Unter welchen seiner fünf Standpunkte gehören nun diese, oder vielmehr, unter welchen derselben gehört seine Ueberzeugung, daß die gedachte Spaltung, Unendlichkeit u. s. w. wenigstens im Bewußtseyn vollkommen wirklich und real sey? Uns ist dieß, wie wir ihm schon ehemals bemerkt haben, völlig gleichgültig, ob das was er die Sinnenwelt nennt, außer uns, oder ob sie bloß in uns und für uns wirklich ist. In beyden

Grund in Gott hat, mit aller früheren Fichte'schen Lehre im geradesten Widerstreit sey, darüber kann wohl unter allen Kennern nur Eine Stimme seyn. — Ueberhaupt scheint die obige Schrift bey Hr. Fichte einen bessern Eingang, als die übrigen desselben Verfassers, gefunden zu haben, und es ist dieß sehr begreiflich, da in derselben die große Bedeutung, die sein Princip des Ich für das Zeitalter gehabt, in vollem Maß anerkannt und mit wahrem Interesse dargelegt ist. (Sie enthält auch (S. 41.) die Fichte'sche Deutung der absoluten Form als des λογος).

Hr. Fichte spricht einigemal, mit nicht undeutlicher Beziehung auf sich selbst, vom Geplündert- und vom Verschrieenwerden durch eben die, welche plündern. Wir wissen nicht genau, wer heutzutag eben so große Lust zeigte, sich mit Ideen von Hrn. Fichte zu bereichern; wer aber in den drei Schriften der Verschreiende und der Verschrieene ist, dieß liegt klar am Tage, so wie wohl jeder mit der philosophischen Literatur Bekannte, zugestehn wird, daß jener Kunstgriff gegen wenige mit größerer Unverschämtheit ausgeübt worden ist, als gegen den Verfasser dieser Schrift.

Fällen hat sie Realität überhaupt, welche wir ihr weder als eine objektive noch als eine subjektive zugestehen, sondern eben gänzlich absprechen. Er also, der nach unsrer Ansicht der Sinnenwelt wahre Realität beymißt — steht, indem er sich auf dem höchsten seiner fünf Standpunkte zu befinden meynt, gerade auf dem allertiefsten — Er eigentlich ist es, der die Sinnenwelt sich erhalten will, indem er sie schaffen läßt durch das absolute Bewußtseyn; Er bedarf ihrer nicht als einer lebendigen, wohl aber als einer todten, Er — vergöttert sie nicht, denn sie bleibt immer und ewig ein Ungöttliches, aber sie hat ihm als Spaltung in's Unendliche eine solche Wirklichkeit durch die Form, daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann, also eine, neben und mit Gott, bestehende Wirklichkeit.

Außer dem allgemeinen Vortheil, die Welt als eine Sinnenwelt noch immer hoch genug zu stellen, sie zu etwas unabweislichem und unvermeidlichen zu machen, bietet nun diese Theorie des absoluten Bewußtseyns noch die besondre Annehmlichkeit dar, das objektive, stehende Seyn gegen die Naturphilosophie — nicht etwa bloß zu behaupten, sondern ihr selber unterzuschieben; dagegen sich von ihr zueignen zu können, daß alles Seyn an sich selbst und in seinem ursprünglichen Wesen betrachtet, göttliches Leben sey.

Ueberhaupt kommen diesem neuen System in Ver-

gleichung mit den übrigen Philosophieen unläugbare Vortheile zu. Es ist, wie wir es jetzt, nach sattsam erlangter Kenntniß davon, wohl ohne Bedenken aussprechen können, der vollendetste Eklekticismus, der für unser Zeitalter möglich war. Dem Kantianismus bleibt sein Theil von Wahrheit; der Fichte'sche Idealismus ist durch die eben angeführte Theorie wieder in das Ganze aufgenommen; aber auch die Naturphilosophie behält über gewiße Punkte recht, die sie wahrscheinlich nur selber nicht recht verstanden hätte. Jacobi'n gehört deutlich der dritte Standpunkt der höheren Moralität, ob Er gleich nur daran gestreift hat — Er, der, so lange Fichte noch Fichte war, an ihn die Stelle schrieb: Ja ich bin der Atheist, der Gottlose u. s. w.; — eine Stelle, die wir nicht weiter auszuzeichnen brauchen; und wenn etwa die Verschiedenen, aus deren einzelnen Beysteuern dieser Tempelbau geführt worden, ihr Verdienst geltend machen wollten, so kann man ihnen noch obendrein antworten: Geht, es ist kein Stein von euch Allen dabey, denn wenn ich von dem Einen etwas hätte brauchen können, so wäre ich sicher bey dem andern leer ausgegangen, und meynt ihr, mir lautres Gold geliefert zu haben, so sehet, hier ist nirgends Gold, sondern alles Stein!

Wer sich namentlich an einzelne Stellen in der Anw. z. s. Leben halten wollte, dem müßte es unbegreiflich scheinen, wie Hr. Fichte nicht durch die bloße

formale Konsequenz auf die wahre Idee der Naturphilosophie geführt wurde. Eine solche Stelle ist zum Theil folgende: „Wir wissen von dem unmittelbaren göttlichen Leben nichts: denn mit dem ersten Schlag des Bewußtseyns verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdieß in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt. Mag es doch immer, fährt er fort, Gott seyn der hinter allen diesen Gestalten lebt; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz: aber alles dieses ist doch immer nicht Er. Ich sage dir, der du so klagst: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Princip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst und leben wirst." (s. L. S. 144. 145.).

Ich erschrack innerlich, als ich diese Stelle las und mich der früheren harten und misdeutenden Aeußerungen über Naturphilosophie erinnerte. Hr. Fichte will also, sagte ich zu mir selbst, daß die Naturphilosophie das Kraut als Kraut, den Stein als Stein angeschaut, und dieses Kraut als Kraut und diesen Stein als Stein zu Gott gemacht habe: denn wäre dieß nicht seine Meynung, warum tobte er so gegen sie? Es würde sich dann

ja nur gefunden haben, daß sie den Standpunkt, den Hr. Fichte hier der verwunderten Welt als den religiösen verkündigt, schon längst, als den wissenschaftlichen, ausgesprochen, und es wäre sodann nichts an ihr zu tadeln, als, wenn dieß etwa seine Meynung seyn sollte, daß der religiöse Standpunkt nicht hätte zum wissenschaftlichen gemacht werden sollen. —

Den eben geäußerten Gedanken haben wir Hrn. Fichte nur geliehen und er bedeutet auch an sich selbst nichts. Unsre Meynung ist, daß der höchste Standpunkt überall der höchste ist, wo von wahrer Philosophie, Moral und Religion geredet wird; denn diese sind eben das Höchste und wollen nur das Höchste. Anders zwar auch hier Hr. Fichte. Er will, daß seine Sitten- und Rechtslehre, die sich nur auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte gehalten, dessen ohnerachtet eine wahre Sitten- und Rechtslehre gewesen sey. Er versichert uns, daß er jene Weltansicht niemals für die höchste, sondern nur für die jene beyden Wissenschaften begründende angesehen. Ich erlaube mir hier andrer Meynung zu seyn, und bin überzeugt, daß, wenn er die höhere Ansicht damals erkannt hätte, er die beyden Doktrinen gewiß nicht freiwillig nach der niederern dargestellt haben würde; so wie es nur eine spätere Umdeutung ist, wodurch sich jener zweyte Standpunkt jetzt in den des Stoicismus und selbst des Goethe'schen Prometheus metamorphosiren muß; denn vordem stellte er sich

dem Nämlichen entgegen, in dessen Dignität er nun über- gehen will. — Um-gekehrter Weise meynt ein anderer neuerer Autor, der sich auch von der Fichte'schen Grund- vorstellung noch nicht gründlich befreien konnte, er könnte die Wissenschaft des Absoluten für den Standpunkt der Philosophie zugeben, aber nicht für den der Religion. Ich an seiner Stelle würde dieß nicht zugestehn: denn so es etwas höheres gäbe als das Absolute, so müßte sich auch die Philosophie nach ihm umgestalten; außer- dem erschiene sie von dem Höheren aus als falsch, d. h. sie erschiene nicht als die wahre Philosophie. —

Gesetzt nun, Hr. Fichte gäbe in obiger Stelle für den religiösen Gesichtspunkt zu, was er außerdem schlecht- hin für jedes wirkliche Bewußtseyn läugnet, so wäre dieß nur ein Widerspruch mehr, dessen er sich schuldig macht; denn unwiederbringlich ausgetilgt im Be- wußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach ist das göttliche Leben (S. 116.). — Oder, wenn hier wirklich kein Wi- derspruch ist, so muß denn auch der religiöse Gesichts- punkt dem Bewußtseyn nur mittelbar, nämlich durch das bloße Denken und im Widerspruch gegen die Wirk- lichkeit möglich seyn; und es bleibt dann bey der Mi- schung, oder dabey, daß die wirkliche Welt zum Theil Gott, zum Theil dem Teufel angehört — die ganze Stelle hat dann auch nichts höheres und anderes bedeu- tet, als wir bereits in den übrigen gefunden hatten. — Nicht zu vergessen, daß selbst da, wo, wie er sagt,

das göttliche Seyn „ungetrübt durch irgend eine in der Selbstständigkeit des Ich liegende und ebendarum beschränkende Form hervortritt“ doch die unzerstörbare Form der unendlichen Mannichfaltigkeit (mit dieser auch der unendlichen Zeit) ausdrücklich ausgenommen wird; in diese bleibt das göttliche Seyn auch dann noch gebrochen, denn sie ist eine im wirklichen Bewußtseyn nie aufzulösende oder zu endende Form.

Gleich vorn im seligen Leben, (S. 6.), findet sich folgendes: „Nicht im Seyn an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers.“ So, sprach ich zu mir selbst, begreife ich nun, wie die Naturphilosophie das Todte (das sie gar nicht kennt) vergöttern kann. Hr. Fichte schießt in den Grundzügen gar ergrimmte Blicke nach ihr: diese mögen wohl die obige Wirkung, die Eigenschaft des Basiliskenblicks gehabt, und das lebendige Seyn in ihr in ein todtes verkehrt haben.

Ich suchte jedoch den Wiederspruch bald wieder auf andre Weise zu vereinigen. Die drei Werke des Hrn. Fichte müssen, sprach ich, wie die drei Theile des Dante betrachtet werden, so daß die Grundzüge die Hölle, die Erlanger Vorlesungen das Fegfeuer, die Anweisung zum seligen Leben das Paradies seiner Philosophie sind.

Allein ich überzeugte mich nur zu bald, daß auch das selige Leben noch keineswegs das wahre selige Leben sey. Wäre es z. B. mit der zuletzt angeführten Aeuße-

rung ein rechter Ernst, so müßte Hr. Fichte nur gleich seine Theorie des absoluten Bewußtseyns, die er unmittelbar darnach ausführt, aufgeben. — Das Seyn ist gleich dem Daseyn; das Daseyn ist gleich dem Wissen oder absoluten Bewußtseyn; dieses ist das, das göttliche Leben, in das Todte, Vernunftlose Verwandelnde — und es ist kaum zu glauben, daß dieß der Johanneische Logos sey, der da gekommen war, die Finsterniß zu beleuchten, aber nicht sie zu erschaffen, in dem das Leben selber war, aber nicht der Tod. Wenn das an sich lebendige Seyn nur durch den todten Blick des todten Beschauers in Tod verkehrt wird: so ist ja das absolute Ich der Grund alles Todes und selbst todt; es ist dann das wahre böse Princip im Universum, der Gott dieser Welt, aber nicht der wahre Gott; der böse Weltschöpfer der Gnostiker, nicht der Welterlöser und Sohn Gottes. Wenn es Religion ist, alles in Gott und somit gleich dem Leben Gottes zu schauen: so ist das absolute Bewußtseyn das wahre Princip der Irreligion, alles Argen und Ungöttlichen im Menschen.

Wie man von dem Teufel erzählt, daß er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle: so ist für Hrn. Fichte sein absolutes Bewußtseyn, oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfaßt hat, in der Wirklichkeit als eine todte Kohle zurückgiebt.

Wenn es aber ein solches Bewußtseyn giebt, das, ohne daß wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewußtseyn, das göttliche Leben, wie mit Einem Schlag in eine todte Schlacke verwandelt und, irreducibel für das wirkliche Bewußtseyn, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüths sollen wir dennoch über dieses Bewußtseyn hinauskommen? Hr. Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewußtseyn erhebt — aber auch über das absolute? — Wie soll es diese undurchbrechliche That, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Giebt es, Hrn. Fichte zu folge, etwa ein Denken, nicht nur jenseits alles wirklichen Bewußtseyns, (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich seyn müßte) — sondern auch jenseits des absoluten Bewußtseyns — ein Denken außer, oder vor dem absoluten Ich? — Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!

Vollends also ein Erblicken des göttlichen Lebens, hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge, — ist, im System des Hrn. Fichte für jeden Gesichtspunkt, auch den religiösen, eine klare Unmöglichkeit; jene Aeußerung ist darum seinem System völlig fremd und paßt auf keine Weise zu demselben. *) Hätte sie mehr als rednerischen

*) In der mehrmals erwähnten Beylage protestirt Hr. Fichte auch eifrigst gegen die Auslegung einer zweydeutig ausgedrückten Stelle in den C. B., nach welcher herauskäme,

Gehalt, so hätte ihm nur gleich zuerst die vollkommne Identität des Standpunktes der Naturphilosophie mit dem, den er den religiösen nennt, wenigstens im Allgemeinen einleuchten müssen; und er würde nicht über den Standpunkt selbst so verwundert gewesen seyn. Da er aber schon über die bloße Idee der Naturphilosophie ein Geschrey erhebt, nicht anders, denn ein Mensch thun würde, dem es nie von ferne in den Sinn gekommen, daß das An-sich der Natur etwas Göttliches seyn könne: so beweißt dieß, daß auch jener oben angeführte Gedanke nur eine vorübergehende Erscheinung in ihm, keineswegs aber Erkenntniß gewesen.

Es ist nach den drei neuesten Werken des Hrn. Fichte kaum anzunehmen, daß er von den Hauptschriften über Naturphilosophie auch nicht Eine gründlich gelesen, daß er bloß auf Hörensagen oder nach einer ohngefähren Idee über sie urtheile; aber, hätte denn, selbst in dem Fall, nicht irgend ein guter Geist, nicht irgend ein Schüler nur sich gefunden, der ihn hierüber des Richtigern belehrt hätte?

Da in meiner Darstellung schlechthin keine Möglich-

daß sich die Majestät Gottes in der Natur am imposantesten offenbare. Hätte er das sagen können, meynt er, so hätte er sich selbst müssen vergessen haben. Da wir in einer zweyten Recension dieser Schrift dieselbe Auslegung angenommen haben, wünschen wir durch diese Anmerkung seine Ehre über diesen Punkt völlig wieder herzustellen.

keit liegt auf solche Weise misverstanden zu werden, Hr. Fichte sie aber gleichwohl nicht anders verstanden hat: so bleibt nichts anzunehmen übrig, als daß er sie nicht anders habe verstehen können, daß jeder andre Sinn für ihn in der That unfaßlich sey.

Oder wollte man etwa annehmen, daß Hr. Fichte die Naturphilosophie gar wohl verstanden und es nur nicht Wort haben wolle aus verschiednen Ursachen? Sollte die Sache wohl gar nur für den Urheber büssen? War es diesem vielleicht nicht erlaubt seine Ansichten zu äußern, zu einer Zeit da Hr. Fichte sich noch auf dem zweyten der fünf möglichen Standpunkte befand? Hätte er ehrerbietig schweigen sollen, bis der Philosoph, in dem sich noch einst, unerwarteter Weise, der Logos wiedergebähren sollte, die Welt mit dem Zuruf überraschte: Ich sage euch, werdet nur religiös, und alle Hüllen, mit denen ich euch selbst versehen, die Schranken und das ganze starre Daseyn, das ich euch selbst beygebracht habe, werden schwinden, und ihr werdet Gott schauen! — Soll die Naturphilosophie nun bloß darum recht tief niedergedrückt werden, damit für seinen religiösen Standpunkt Raum werde? Sollen uns seine ehemaligen Irrthümer überlassen bleiben, damit Er dagegen einen Theil unsrer Wahrheiten, als religiöse, desto sicherer an sich bringen könne?

Verhielte sich die Sache so: so hätte sich Hr. Fichte der niedrigsten aller literarischen Künste, der absichtlichen

Verdrehung schuldig gemacht. Ich verabscheue diesen Gedanken und erkläre ausdrücklich, daß ich ihn nicht hege. *)

*) In der eben erwähnten Beylage gegen den Jenaischen Recensenten, verräth Herr Fichte allerdings einige Kenntniß meiner Schriften. Er führt an:

a) Daß ich ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setze. — Was will Herr Fichte mit diesem, absichtlich oder unabsichtlich, zweydeutigen Ausdruck sagen? Ist jenes Reale das Seyn an sich, das noch vom absoluten Bewußtseyn unverwandelte, wie Er es nennen würde, so ist offenbar daß, zwar nicht ich, wohl aber Herr Fichte dieses Seyn als ein vom Bewußtseyn unabhängiges setzt, da er diesem das Verhältniß des bloßen Bildes, der bloßen Vorstellung zu ihm giebt; ich mache diese Beziehung überhaupt nicht. Oder versteht er das sinnliche Reale, die Steine als Steine, die Sandhaufen als Sandhaufen u. dergl. so konnte Herr Fichte wissen, daß diese Dinge für mich weder abhängig noch unabhängig vom Bewußtseyn da sind; daß ich ihnen als solchen, eben alles Seyn abspreche, außer im willkührlichen vom Realen absehenden Denken.

b) Daß ich dieses vom Bewußtseyn unabhängige Reale erst in der Intelligenz durchbrechen lasse zum Bewußtseyn. — Hierauf liegt die Antwort schon im Vorhergehenden. Wenn das von allem subjektiven Bewußtseyn unabhängigste, mit ihm gar nicht in Gegensatz zu bringende, mit Einem Wort durchaus absolute und von sich selbst seyende Seyn — oder Gott — wesentlich ein Selbstbejahen ist: so kann

Also das Ehrenvollste für Herrn Fichte und was den meisten Schein der Wahrheit für sich hat, bleibt immer dieses: daß in seinen Schmähungen gegen Naturphilosophie nur seine natürlich gemeine Denkart über die Natur selbst ausbreche, so wie daß seine Vorstellung von jener wirklich die einzige sey, die ihm unwillkührlich einfällt, wenn das Wort Naturphilosophie an seine Ohren schlägt, wie jemand aus dem Volk, wenn er das Wort Natur oder Naturkräfte vernimmt, nicht unterlassen kann, dabey an den Teufel oder an Zauberer und Zauberkräfte zu denken; und daß also bey ihm selbst

wohl mit tieferem Grunde, als Hr. Fichte einzusehn vermag, behauptet werden, daß diese göttliche Selbstbejahung in der Intelligenz zu der Form der Selbstbejahung durchbreche, die sich als persönliches Bewußtseyn durch das: Ich bin, ausspricht, und die Hr. Fichte sonst als das Höchste im ganzen Universum betrachtet hat. — Uebrigens wird in gedachter Anmerkung weiter versichert: durch jene beyden Behauptungen werde unwidersprechlich das Absolute oder Gott in ein todtes und stehendes Seyn verkehrt, d. h. naturalisirt; oder umgekehrt die Natur vergöttert. Und dieß alles als Anmerkung zu einer Stelle, in welcher der eben gedachte Recensent, der der Naturphilosophie doch auch nicht hold ist, in Bezug auf diese sagt: auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt die sie nicht haben sollen!

jene Aeußerungen, in denen ihm die absolute Lebendigkeit alles Seyns aufzugehen schien, ohne alle Konsequenz gedacht und wirklich bloße Redensarten waren.

Herr Fichte hat zu lange und zu tief in jener Vorstellung des Seyns, als eines ihm entgegenstehenden Todten, gewurzelt, zu hartnäckig gegen alle andre Lebendigkeit als die des Ich sich verstockt, als daß man erwarten könnte, er werde, nachdem er „ein halbes Leben" an die Darstellung und Begründung dieses Todes gewandt hat, jetzt auf Einmal und ohne ein außerordentliches Wunder lebendig werden. Seine letzte Vorstellung und Meynung von der Natur, die er in der Bestimmung des Menschen niedergelegt, war, daß sie in Affectionen des Ich bestehe, welche den Qualitäten der gelben und grünen Farbe, des süßen und bittern Geschmacks, des Schalls der Violine oder Trompete entsprechen — diese Affectionen — (nicht, wie jetzt, das göttliche Leben und Seyn) — verwandelte das Ich in Objekte, verbreitete sie über Flächen, und producirte das Stehende oder Bleibende dazu: allgemein aber war die Natur etwas absolut Häßliches und Unheiliges, ohne einwohnende Einheit; Etwas das da nicht seyn sollte und nur war, damit es nicht wäre, nämlich damit es aufgehoben werden könnte.

Eben diese Vorstellung befällt ihn nun noch jederzeit, so oft er den Namen Natur hört, und vor eben dieser, aus Kraut, Gras, Steinen u. s. w. bestehenden

Na-

Natur denkt er sich den Naturphilosophen sitzend, um über jene zu spekuliren, sich allerhand auszudenken, „und gewisse innere weiterhin unbegreifliche Eigenschaften in den Gründen der Dinge zu erforschen, durch deren Gebrauch über den ordentlichen Lauf der Natur hinausgehende Wirkungen zu erzielen wären;" eben diese aus Sandhaufen u. dergl. bestehende Natur strebt derselbe Naturphilosoph zu vergöttern.

Ich glaube nicht, daß irgend ein noch so gutmüthiger Leser die Möglichkeit vorschützen werde, daß bey Hrn. Fichte von irgend einer uns unbekannten Naturphilosophie, etwa einer im Monde, die Rede sey, oder daß nur ein Problema aufgestellt werden sollte: Wie, wenn einmal jemand auf diesen tollen Gedanken käme? damit ihn dann seine Zuhörer gleich gehörig zurecht zu weisen wüßten. Nein, es ist von der uns allen wohlbekannten Naturphilosophie die Rede, und wir trauen sogar ihm nicht die Ausrede zu, daß er doch keine Namen genannt habe, und man also nicht eigentlich wissen könne wen und was in der Zeit er damit gemeynt? Vielmehr, er weiß recht gut und hat darauf gerechnet, daß ohne irgend einen Namen zu nennen, doch das ganze Publikum wissen würde, wem diese Artigkeiten gelten sollen.

Angenommen aber, daß Hr. Fichte sich bey dem Wort Naturphilosophie nun einmal nichts andres zu denken vermöge, woher gleichwohl die überschwengliche

Sicherheit, mit der er diese Vorstellung uns zuschreibt? Stieg denn gar kein Schatten eines Zweifels in seinem Innern auf, daß es damit denn doch eine andre Bewandtniß haben könnte? Bey solchen ungeheuren und durchaus unbegreiflichen Irrthümern sucht man sonst eher jede andre Erklärung auf, bevor man sie, nun endlich nothgedrungen, als wirklich erkennt; „der Mann mag sich wohl nur nicht genau oder gut ausgedrückt haben, spricht man, er mag wohl mit dem Wort Natur einen andern Begriff verbinden *) — solche humane und tolerante Auslegungen wodurch man eine gefährlich scheinende Behauptung gerne wegschaffen möchte, sind der kräftigen Ueberlegenheit des Hrn. Fichte auch sonst nicht ungewöhnlich.

*) Gegen den Jenaischen Recensenten der ihm bemerklich macht, daß er selbst die Zerspaltung des Einen Vernunft-Lebens in mehrere Individuen eine Natur-Einrichtung genannt, bedient sich Hr. Fichte der Entschuldigung: das Wort Natur werde hier, wie in mehreren Stellen in einem andern und höheren Sinn genommen, für alles, was aus der ewigen Form folgt." — Den Naturphilosophen allein darf eine so billige Entschuldigung, bey der noch überdieß eine Unterscheidung benutzt wird, die sie selbst gemacht haben, (s. die Aphor. der Zeitschr. für spek. Physik II. 2. §. 15. Zus. 1.) nicht zu statten kommen; sie müssen unter Natur nothwendig verstanden haben, was Hrn. Fichte so zu nennen beliebt, die reine Schranke, bloße Sinnenwelt, das starre Daseyn.

Auch diese Sicherheit muß ich jedoch wieder als löblich anerkennen; sie beweißt die Festigkeit des Mannes, das dreifache Erz um seine — Brust.

Des Menschen Behaupten ist sein Sehen; was der Mensch ernstlich behauptet, das sieht er auch wirklich und das kann ihm niemand bestreiten; was er behauptet und nicht sieht im Gegentheil, das lügt er. So denke ich auch von Hrn. Fichte. Wer weiß, was der Mann nicht noch alles sieht, wovon uns andern im Traume nichts beyfällt. Denn wie es mit der Anschauung des Lebendigen ins Unendliche gehen kann, so daß sich der Punkt, bey welchem sie noch ankommen mag, gar nicht bestimmen, und gar nicht voraussehen läßt, in welchem Grade die mittelbare Erkenntniß, die doch nur das Surrogat der ermangelnden unmittelbaren ist, verschwinden werde — so kann es auch mit der Ansicht und dem endlich wirklichen Sehen des Todes in's Unendliche gehen und es läßt sich nicht bestimmen, was dem Menschen in dieser Richtung möglich ist. — So beschreibt Hr. Fichte unter andern (S. 258.) ein Bild von seiner eignen Erfindung, eine heilige Frau darstellend, die gen Himmel erhoben wird; und setzt dann hinzu: „Was ist es nun, das diese Gestalt schön macht? — Sind es ihre Gliedmaßen und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz die Eine Empfindung, welche durch diese Gliedmaßen ausgegossen ist?“ — Ich frage dagegen: Wessen Einbildungskraft

ist so unglücklich geschaffen, bey einem solchen Bild unmittelbar an die Theile, oder Gliedmaßen zu denken, oder auch an die Empfindung die sie erfüllt, abgesondert vom Ganzen? Wer wird nicht vielmehr das untheilbare Ganze — in seiner Untheilbarkeit — auffassen und betrachten? — — Welche andre Häßlichkeiten mag Herr Fichte noch bereit haben, um das Zeitalter nach seiner Meynung davon zu befreien? So verfolgt ihn die Idee von einem muthwilligen, launigten Gott, den man durch Dienstleistungen sich geneigt machen müsse, nun seit vielen Jahren, und selbst bey der Naturphilosophie fällt sie ihm ein. Man müße sich, sagt er, von der Schwärmerei nicht irre machen lassen, dadurch, daß sie uns oft die Mittel, Engel und Erzengel oder gar Gott selbst zu binden und zu bannen, habe verrathen wollen; es sey dieß doch immer nur geschehen um Naturwirkungen hervorzubringen: jene Geister seyen daher nicht als Geister — (das ließe sich doch noch hören) — sondern als Naturkräfte gefaßt worden. (Gr. S. 262.) Die Naturkräfte und die Natur sind also das eigentlich und immer Abscheuliche; ein Geist, versteht sich, ein reiner Geist kann doch noch, wie in der Bestimmung des Menschen, Kinderlehre mit einem halten und ihn auf ewig von aller Natur befreien — aber die Natur ist so ganz vom Argen, daß auch ein Engel des Lichts, ja ein Erzengel, wenn er als Naturkraft erschiene, unheilig, ein Engel der Finsterniß seyn

würde. In allem verräth sich kein andres Gefühl der Natur, als das der rohesten und verrücktesten Asceten, solcher die sich in spitzigen Dornen gewälzt, nicht aus Heiligkeit, sondern um damit ihrer Unheiligkeit und innersten Unreinheit zu entfliehen. *)

Hr. Fichte sieht nun einmal eine solche Natur, (wir haben es ihm, für seine Person, bereits zugestanden) und weil er sie sieht, behauptet er sie auch und leitet sie ab, und bringt sie dadurch in seinem Systeme unter. Wir andern müssen sie nun wohl auch sehen, denkt er; aber sie ist bey uns nirgends abgeleitet (wie wir denn auch von andern Häßlichkeiten oder Ungereimtheiten menschlicher Ansicht eine Deduktion zu geben, keinen Beruf fühlen); da sie also doch irgendwo bey uns vorkommen muß, so ist sie ohne Zweifel in der Naturphilosophie beherbergt; und da zugleich verlautet, daß diese die Natur als ein göttliches Leben, keineswegs aber als ein starres, todtes Seyn betrachtet, so müssen wir eben dieses todte Seyn — jene J. G. Fichte'sche Natur vergöttert haben.

Wer kennt das allgemeine Leiden des gegenwärtigen Geschlechtes nicht: daß es das Lebendige nicht als wirklich und hinwiederum das Wirkliche nicht zugleich

*) In welche Schlupfwinkel niedriger Denkart, könnte man auch noch fragen, mag der Mann geblickt haben, dessen Erbitterung von seinen Gegnern ein solches Bild entwerfen kann, als das in den Grundzügen ist.

als lebendig sehen kann; daß ihm die Zeit nicht als Ewigkeit, die Ewigkeit nicht als Zeit zu seyn vermag, welches sie denn in allen Formen der Welt längst geoffenbart haben? Aber dieser Zwiespalt giebt sich in andern wenigstens als ein Leiden, als ein Schmerz zu erkennen, der nur sich selbst nicht ausgerungen und darum auch sein Ende nicht gefunden hat. Fichte allein ist ganz guten Muthes dabey, er macht sich und andern das beste Gewissen darüber; ihm ist das, was sich bey andern als Krankheit äußert, Gesundheit; das, wogegen auch die, die philosophisch nicht recht leben und nicht recht sterben können, als gegen den Tod sich sträuben, das wirkliche, eigentliche Leben.

Wir haben behauptet, und behaupten als eine bewiesene Sache, daß die Welt als ungebrochen und farblos nicht nur zu denken, sondern in der That zu schauen ist und wirklich geschaut wird; so wie wir auch in der Farbe nicht eigentlich die Finsterniß, sondern eben das Licht sehen und nur mittelst desselben sein Gegentheil bemerken; wir behaupten, daß das Göttliche in der Natur keineswegs verhüllt und unsichtbar, lediglich dem Gedanken zu fassen, sondern daß es offenbar, anschaulich, gegenwärtig, das eigentlich unmittelbare ist, so wie dagegen alles Ungöttliche das bloß Mittelbare, lediglich zu Erdenkende; wir behaupten daß es uns unmöglich ist, auch nur irgend einen Theil der Materie nicht als ein Leben zu begreifen, so wie daß es nur von

jedem selbst abhängt, in der Zeit selbst die Ewigkeit als wirklich zu sehen, und sonach im wirklichen Bewußtseyn die Zeit los zu werden.

Daß nun Hr. Fichte die Möglichkeit hievon nicht einsieht und läugnet, wissen wir, und nehmen es hiemit als eine Thatsache an. Dabey aber hat es denn auch sein Bewenden. Wir sind durch dieses sein Geständniß auf immer geschieden. Er kann in die Welt nicht kommen, in der wir uns befinden, indem er selbst bekennt, daß sie ihm verschlossen ist, und daß ein Leben, das zumal göttlich und wirklich ist, (wirklich im genauesten Sinn des Worts), für ihn zu den völligen Unbegreiflichkeiten gehört.

Unsre Differenz liegt, wie sich nun deutlich herausgefunden hat, bey weitem tiefer als sich Hr. Fichte einbildet und einzubilden vermag. Er ist mit seinen Gedanken noch immer bey einer ganz andern Untersuchung. — Ob die Dinge, ihrer reinen Objektivität und Starrheit nach, wirklich außer uns, oder ob sie bloß in uns sind, (welches letzte Hr. Fichte für seine Entdeckung hält) — davon ist nun schon lange nicht mehr die Rede; es handelt sich um etwas ganz Anderes: nämlich, ob sie denn auch nur *in uns* wirklich sind?

Er sucht uns da, wo wir nie sind, in dem was er die Sinnenwelt nennt, und will uns, zur Belustigung aller die Sache Verstehenden, noch immerfort belehren, daß sie keine Realität an sich habe. Während

Er im Gegentheil sich von dieser Sinnenwelt gänzlich befreit, ja sie selber vernichtet zu haben wähnt, befindet er sich mitten in ihr, oder vielmehr, sie befindet sich in ihm, im Mittelpunkt seines Bewußtseyns, und so, daß er sich ihrer gar nicht entschlagen, sie auf keine Weise vertilgen kann.

Was er Natur nennt, ist uns nichts; nicht weil wir sie nicht kennen, sondern vielmehr weil wir sie deutlich erkennen, als ein Gespenst seiner Reflexion, ein Geschöpf seines bloß mittelbaren Erkennens. Was dagegen wir Natur nennen, ist ihm freilich auch nichts, aber nicht aus Erkenntniß, sondern aus Mangel an Erkenntniß und offenbarer Unwissenheit.

Hr. Fichte läugnet im eigentlichsten Sinne die Dinge an sich, nämlich er läugnet, daß das An-sich das Wirkliche sey; von seinem Wirklichen, das nicht das Göttliche ist, meynt er dann, daß wir es vergöttern. Gerad' umgekehrt, wir sagen: daß es kein Wirkliches weder in noch außer uns giebt, als das Göttliche.

Wir läugnen nicht unmittelbar seine Theorie; wir läugnen das Faktum seiner Erscheinungswelt; es giebt gar keine solche Erscheinungswelt als er annimmt, außer für eine verdorbne Reflexion. Nachdem er einmal eine solche Welt sich gemacht hat, mag seine Theorie wohl nöthig seyn und ganz gut passen; es gilt hier was der Dichter sagt: ist das Kreuz von Holz erst tüchtig gezimmert, paßt ein lebendiger Leib freilich zur Strafe daran. —

Verstände Fichte die Welt: so würde es für ihn keiner Spaltung und darum auch keiner Erklärung dieser Spaltung bedürfen.

Es giebt außer der göttlichen Welt, die als solche unmittelbar auch die wirkliche ist, überall nichts, denn nur das individuelle willkührliche Denken, wodurch jene in ein Todtes und absolut Vieles verkehrt werden kann, aber nicht nothwendig verkehrt wird. Hr. Fichte hat sich nun auch eine solche todte und unendlich gebrochne Welt erdacht; wollte er behaupten daß sie für ihn wirklich ist, so müßte er behaupten, daß er sehen kann und sieht, was nicht ist und nicht seyn kann, d. h. er müßte behaupten auch der Sinn sey in ihm zum Wahn, also zum Wahn-Sinn geworden. Er, der in dem bloß Erdachten lebt und webt, und es für ein nothwendiges hält, darf gleichwohl aus diesem Erdachten heraus, den Naturphilosophen sagen, daß sie sich allerhand ausdenken; Er, der Träumende, den Wachenden ihre reellen Anschauungen als Träume auslegen!

Mit jener absolut-vernunftlosen Welt, deren Schöpfer nach Herrn Fichte's Meynung, das absolute Bewußtseyn ist, ist dann zugleich das Princip seiner Polemik gegen alle Vernunfterkenntniß der Natur, gegen alle spekulative Physik gegeben. Jene Theorie der Umwandlung des göttlichen Seyns ist das Mittel, sich die Welt abermals in ein Willkührliches zu verkehren, und eben hier, wo die reinste Nothwendigkeit herrscht noch eine

Sphäre für die freie Einbildung und das Meynen offen zu erhalten. Nach welchem Gesetz verfährt denn das absolute Bewußtseyn bey jener Umwandlung? Antwort: Es giebt hier gar kein Gesetz: die Reflexion ist völlig frei; „wird nicht reflektirt, wie es denn vermöge der absoluten Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts: wird aber ins Unendliche fort reflektirt, wie vermöge derselben Freiheit gar wohl geschehen kann, so tritt jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraus" (s. L. S. 114.): warum die Gestalt diese bestimmte ist — ihre ganz individuelle Lebendigkeit und Einzigkeit — wird dabey nicht begriffen; diese wirklichen Gestalten, in die das Reale zerspalten wird, lassen sich nur erleben, so daß man sich denselben beobachtend hingeben muß, wie wir es eben hinnehmen müssen, wenn uns der Himmel auf den Kopf regnet, keineswegs aber lassen sie sich erdenken oder a priori ableiten.

Wer möchte hiegegen etwas einwenden? — Ueber das absolut-Vernunftlose kann keine Vernunft etwas erkennen oder wissen, ein solches läßt sich allerdings nur erleben, und der Gegensatz von a priori und a posteriori ist hier ganz an seiner Stelle. Das a posteriori ist das rein-Vernunftlose; das a priori ist aber auch nicht das Vernünftige, sondern der leere Verstand. Dieser kann wohl „die allgemeinen Eigenschaften jener Gestalten des Einen Realen aus dem Grundgesetz der Reflexion, (daß sie sich nämlich spalte), a priori ableiten,

er kann sie demgemäß in Klassen und Arten ordnen"; über das Weitere aber findet bloße Erfahrung statt: in dem goldnen Zeitalter der Vernunftwissenschaft wird ein Regulativ aufgestellt werden, wonach es durch Experimente erforscht werden kann: so lange als dieses nicht gegeben ist und die Vernunftwissenschaft „ihre Schuldigkeit gegen die Physik noch nicht erfüllt hat" muß man dem Physiker freilich verstatten, Einfälle über das gedachte Vernunftlose zu haben, (die, nachher entbehrliche, Gabe solcher Einfälle heißt Genie); aber, er muß diese durch das Experiment prüfen und bestätigen: Einfälle über das Empirische haben wollen, ohne alle Empirie, dieß ist offenbarer Unsinn, wie das Publikum leicht einsieht, eben so einfältig, als etwa Butterküchlein ohne Butter backen zu wollen — ist nur möglich einer so gar sich selbst nicht verstehenden Spekulation, dergleichen die unselige Naturphilosophie ist. (Man sehe über alle diese Aeußerungen Gr. S. 206. u. f.)

Der Eifer für die gute Sache des Verstandes läßt den wackern Redner wiederum nur einen kleinen Punkt übersehen, nämlich die unbedeutende Frage, ob denn die Naturphilosophie jenes Vernunftlose gleichfalls zugebe, ja ob sich auch nur die empirische Physik damit beschäftige dasselbe zu erforschen?

In einem Fichte'schen System der Wissenschaften möchte es freilich wohl so ziemlich den Hauptstoff ausmachen; denn das göttliche Seyn ist ihm ein reines Eins

und absolutes Einerley, welches in allewege langweilig, und womit man gleich zu Rande ist, so daß man dem absoluten Bewußtseyn wahren Dank wissen muß dafür, daß es das göttliche Seyn uns verwandelt und spaltet. Die Naturphilosophie dagegen sucht die Vielheit vernünftig, nämlich in der Einheit mit der Einheit, und nicht vernunftlos zu fassen, und jene durch das absolute Bewußtseyn über uns verhängte unnothwendige Welt existirt für sie gar nicht. — Aber auch der ächte Naturforscher, was will er denn durch das Experiment eigentlich ausmitteln, und was kann er allein ausmitteln wollen? — Ich antworte: das Seyende, oder das, was er in den Erscheinungen der Natur denn eigentlich sieht. Er will keineswegs das Vernunftlose erforschen, das Nichtseyende zum Gegenstand der Erkenntniß machen; eben dieses ist es vielmehr, das er abzusondern, als ein Nicht-Seyendes und ebendarum auch nicht eigentlich Erkanntes und Erfahrnes zu setzen sucht.

Ich setze voraus, daß man, mit Lichtenberg, wie zwischen Musikern und Musikanten, so zwischen Physikern und Physikanten zu unterscheiden wisse. Die letzten vergessen über dem Mittel den Zweck, oder vielmehr sie kennen bloß jenes und diesen gar nicht; ihnen ist es nicht um das Lebendige, sondern nur um die Veranstaltungen zu seiner Darstellung zu thun, welche sie dann für das Wesentliche selbst halten. Dem wahren Physiker, von dem allein die Rede seyn kann, ist das Vernunftlose ein

Gegenstand der Behandlung und keineswegs der Erkenntniß; er hat zu diesem nur ein Verhältniß als Techniker; als ein Wissender aber, und der nach Wissenschaft strebt, ist er einzig auf das Seyende gerichtet; er ist ein Befreier dieses Seyenden, der wahre Priester der Natur, der das Nichtseyende opfert, damit das Seyende zu seinem wahren Wesen verklärt werde. So, um uns wenigstens durch Ein Beyspiel deutlich zu machen, hat die Physik über den Hergang im chemischen Proceß erst seitdem Wissenschaft erlangt, als sie erkannt hat, daß das in der chemischen Erscheinung eigentlich Seyende nicht die Materie als solche, das Verbundene als das Verbundene ist, sondern das lebendige Band, oder die Kopula der beyden Elektricitäten. —

In dieser auf die Erkenntniß des Seyenden gerichteten Absicht ist nun die Philosophie ganz und unmittelbar einig mit der Physik, wie schon zuvor gezeigt wurde; und es ist ein vergebliches Beginnen, zwischen beyden Streit oder Uneinigkeit stiften zu wollen, und ein lächerliches obendrein, wenn es mit so augenscheinlicher Unkenntniß des Wesens beyder Wissenschaften unternommen wird, wie von Hrn. Fichte.

Seine ganze Beurtheilung der Sache gründet sich darauf, daß er zuvörderst eine absolut-vernunftlose Welt statuirt, welche ihm die wirkliche ist: da nun wir eine solche nicht zugeben, sondern eben nur eine Welt, welche die lebendige Vernunft selbst ist; so entsteht ihm

dadurch der Schein, als ob wir uns über die wirkliche Welt erheben, und in dieser Erhebung dennoch das Wirkliche erkennen wollen. Das Wort Erfahrung, dessen er sich hier bedient, ist freilich ein sehr zweydeutiges Wort, das einen, gewöhnlich, höchst gemischten Begriff bezeichnet. Bedeutet es Erkenntniß des Wirklichen als des Wirklichen, so ist es der Naturphilosophie eben um die reinste Erfahrung zu thun; bedeutet sie aber Erkenntniß des Nicht-wirklichen, des Vernunftlosen, entweder für sich oder in seiner Vermischung mit dem Wirklichen, so ist Naturphilosophie freilich ganz von ihr verschieden; aber sie erhebt sich nicht über die Welt einer solchen Erfahrung; sondern sie hebt sie selbst vielmehr auf und läugnet daß sie sey. Wie die Kunst des Künstlers nicht eigentlich ist, die Natur zu übertreffen, sondern das Seyende in ihr darzustellen, das Nicht-Seyende aber, das in dem gemeinen Vorkommen zugleich mit bemerkt wird, auch für die Wahrnehmung — (die als bloße Für-Wahr-Nehmung ausdrücklich dem wirklichen Sehen entgegengesetzt wird) — zu entfernen: eben so ist die Absicht des Naturphilosophen keineswegs die Natur zu überfliegen, sondern das Positive, oder was in ihr eigentlich ist, rein darzustellen und zu erkennen.

Daß nun eine solche Erkenntniß möglich sey, darüber sind vorlängst die Proben gegeben, und es ist zu spät an der Möglichkeit zu zweifeln, wo die Wirklich-

keit bereits vor Augen liegt. Ueberhaupt ist dieser ewige und nothwendige Bund der Philosophie mit der Natur und Physik seiner wahren Bedeutung nach noch immer ein Geheimniß für die Zeit geblieben. Da stehen noch immer Einzelne wie schlaftrunken auf und reden gegen diese Ansicht nach der vorigen Weise, in den gewohnten Sprüchen, meynend, daß ihre abstrakten Begriffe auch gegen diese Wissenschaft Gewalt haben. Nein; es handelt sich nicht mehr vom bloßen Denken, dem sich dann ein anderes Denken entgegenstellen kann; es handelt sich vom Sehen; es steht nicht mehr in Eurem Belieben, ob ihr das, wovon hier die Rede ist, annehmen und euch davon überzeugen wollt; ihr mögt das immmerhin unterlassen, ihr mögt davon wegsehen, es ignoriren; es ist deswegen doch da, und ihr könnt es nicht wegbringen, denn es ist nicht unsre Meynung; sondern es ist etwas Wirkliches, und mit Augen wie in der Mathematik zu sehendes; und ihr werdet nicht verlangen, daß wir diese sichtliche Wahrheit gegen eure Gedankengewebe vertauschen sollen.

Aber wie kommt nun vollends — — Hr. Fichte dazu, von Physik zu reden, eben Er, sich für berufen zu halten, der Schirmherr der Erfahrung zu seyn? Gesetzt, die Naturphilosophie leistete als spekulative Physik nicht, was sie unternommen, ja der Natur der Sache nach vermöchte sie nicht einmal es zu leisten, was hat denn Hr. Fichte dadurch gewonnen? Ihr

würde dann immer noch in Bezug auf ihn ein unleugbares Verdienst bleiben. Davon, daß sie die Philosophie in ihre angestammte Würde, Erkenntniß des Göttlichen zu seyn wieder eingesetzt hat — nachdem sie in ihm sich dieser Majestät gänzlich und bis auf die letzte Spur entäußert hatte — davon schweigt Hr. Fichte kläglichst und greift, anstatt auf die Principien zurückzugehen, die Resultate an, wie nur ein Sophist thut.

Und welche Begriffe von Physik als Wissenschaft verräth denn Hr. Fichte selbst, die ihm ein Recht geben könnten, in diesem Feld als Richter zu sitzen? — „Die wahren Physiker gingen, nach ihm, immer von Phänomenen aus, nur suchend das Einheits gesetz (nicht das Lebendige selbst), in welchem diese befaßt werden könnten, und gingen, so wie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen — ohne Zweifel in der festen Ueberzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte“ (Gr. S. 252.) — mit andern Worten: sie suchten erst aus den Phänomenen den Grund derselben zu errathen, natürlich legten sie in diesen nichts hinein, als was ihnen dienlich schien, die Phänomene zu erklären; hernach fanden sie, zurückgehend, daß diese allerdings durch jene erklärbar seyn — und nun war der Gedanke bestätigt — bestätigt durch einen handgreiflichen Zirkel, in dem man herum gegangen war. Es

kann

kann wohl keinem mit der Geschichte der Wissenschaft Bekannten unbewußt seyn, daß es eben dieser Zirkel — dieses Schließen von den Erscheinungen auf den Grund, und Wiederherleiten der Erscheinungen aus dem Grunde — war, was in der Physik die ungereimtesten Theorieen erzeugt hat; so wie wohl kein ächter Physiker ist, der diese Art, Erkenntniß der Natur erlangen zu wollen, nicht abhorrirte.

Welche Proben selbsterworbner Kenntnisse mögen wohl — Herrn Fichte das Herz geben, der Naturphilosophie nachzusagen: „sie überhebe des mühsamen Lernens und sey der Jugend — darum so willkommen: denn auch die Schüler, die dieser Lehre anhangen, verschonet er nicht in seinem Grimm und sieht ihnen mit scheelen und misgünstigen Blicken nach. — Ich will hier bemerken, daß mein Hauptirrthum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darinn beruht: daß ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht: dann ist die Natur unläugbar todt, und jeder andre Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelegen.

Da also der Streit der letzten gegen die Naturphilosophie im Grunde ein Streit der Mechanik gegen die Dynamik ist: so begiebt sich jene in einen ungleichen und von ihrer Seite höchst unvorsichtigen Kampf. Denn es kann wohl geschehen, (wie es schon geschehn ist), daß sie durch die Physik widerlegt wird und der Erfahrung weichen muß, da sie der Vernunft nicht weichen wollte. — So ergeht es jetzt eben Hrn. Fichte. Er ist in der Physik, wie in der Philosophie, ein bloßer Mechaniker; nie hat eine Ahndung vom dynamischen Leben seinen Geist erleuchtet. Mit dieser mechanischen Aussicht ausgerüstet, will er nun die Sache der Physiker in einem Augenblick führen, wo sie selbst großentheils aufgehört haben, Mechaniker zu seyn. Nichts erregt aber billiger Weise mehr Verdruß, als ein unerbetner Sachwalter, der die Sache, die er führen will, nicht versteht. — Noch immer will sich bey Hrn. Fichte keine umfassendere Kenntniß der Natur verrathen, als die nun schon oft gezeigte: „daß annoch mehrere Striche des Erdbodens mit faulenden Morästen und undurchdringlichem Waldungen bedeckt da liegen, deren kalte und dumpfe Atmosphäre giftige Insekten erzeugt und verheerende Seuchen aushaucht" (Gr. S. 87). Mit solcher Dürftigkeit, ja man kann wohl sagen solchem gänzlichem Mangel eigner Anschauung in dem Fach, ist es wohl natürlich fremden Beystand zu suchen; eine ganz vergebliche Hoffnung aber, noch jetzt die Natur-

forscher für seine mechanische Ansicht zu gewinnen und gegen die Naturphilosophie aufzubringen.

Es müsse, meynt er, die ältern Physiker, welche fruchtbare und glückliche Versuche angestellt, sehr verdrießen, daß sie diese frucht- und ruhmlose Mühe übernommen, da sie die Entdeckungen ihrer Versuche nun in ein paar Perioden a priori demonstrirt sehen müssen." — Ach, nein! die Physiker sind nicht so verdrießlicher Art, um es sich ärgern zu lassen, wenn der menschlichen Ansicht eine Erweiterung zu Theil wird; oder wenn das, was sie auf einem beschränkten Standpunkt faktisch gefunden haben, nun auf einem höheren auch als nothwendig erkannt wird. Galiläi's Versuche sind durch Newtons mathematische Beweise nicht in undankbare Vergessenheit gesunken, und dem Physiker der aus der Verworrenheit der Umgebung das Lebendige durch den glücklichen Griff eines Versuchs herausgehoben, bleibt sein hohes Verdienst ungeschmälert, auch dann, wenn das von ihm Gefundne längst ein Gegenstand unmittelbarer und nothwendiger Erkenntniß geworden ist.

Dagegen haben aber auch die Weißagungen Baco's z. B. dadurch nichts verloren, daß sie erst lange nachher durch von ihm nicht geahndete Versuche in Erfüllung gingen. Ist der Versuch in manchen Punkten der Wissenschaft vorgeeilt: so wird es dagegen vielleicht Jahrhunderte brauchen, bis jener das Leben der Natur aus der Tiefe emporgehoben hat, in der es die Vernunft

und die Wissenschaft schon jetzt deutlich erblickt. Der Mensch soll zwar keine Zeichen und Wunder fodern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur das volle Leben; dennoch glaube ich, daß jene schlaftaumelnde und träumende Monadenwelt, wie sie unser Leibnitz nennt, dem fragenden Forscher noch mit ganz andern Lebenszeichen antworten muß, als bisher geschehen ist, daß es dann nicht mehr möglich seyn wird, Ideen wie jene, für bloße Gedanken auszugeben, indem wir dann die lebendige Natur heraufgestiegen sehen werden, redend mit uns von Angesicht zu Angesicht. —

So weit reichen Hrn. Fichte's Vorstellungen von Naturphilosophie nicht; denn seine Gedanken von der Natur selbst gehen nicht so weit. Da er diese nur auf das Mechanische und auf ihre Nützlichkeit für den Menschen anzusehen gewohnt ist, so meynt er, daß auch vermittelst der Naturphilosophie allerhand für das menschliche Leben Ersprießliches z. B. die ächte Bereitung des Berliner Blau, oder die Verfertigung des dauerhaftesten Mörtels und dergleichen a priori deducirt werden soll, und kann denn freilich nicht absehen, wozu das alles a priori abgeleitet werden soll, da man es doch ganz einfach und viel sichrer aus der nächsten Hand, der Erfahrung, nehmen könnte. Daß solche Ableitungen unter der Würde der Philosophie sind, dieses Grundes bedient er sich nicht einmal. Vielmehr sie gehören gar wohl zur Phi-

losophie und sind ganz an ihrer Stelle, wo von Einrichtungen die Rede ist, die durch die menschliche Freiheit selbst getroffen werden können. Da haben z. B., schon längst, geübte und erfahrungsreiche Männer sich Mühe gegeben, zu erfinden, wie die Polizey in einer Stadt am besten organisirt, die Verfälschung von Wechseln oder Staatspapieren gehindert und der größtmögliche Handelsvortheil für einen Staat erzielt werden könnte. Nun kommt Hr. Fichte, und deducirt ihnen, a priori, die ganze Einrichtung der Polizey, haarklein, bis auf die Pflichten der Thorschreiber herunter; und wenn ihn der preußische Staat bey der Verfertigung seiner Tresorscheine zu Rath gezogen hätte, so würde der gründlich-gelehrte Mann ihm mit seinen Kenntnissen haben dienen können, wie er bereits im geschloßnen Handelsstaat das wahre Urbild der preußischen Handelsverfassung, nur versteht sich, mit einer die Wirklichkeit übertreffenden Konsequenz, a priori abgeleitet hatte. Wie müßte es nun die vielen Schriftsteller über Polizey und die Preußischen Staatsmänner, wenn sie von der Laune des Hrn. Fichte wären, verdrießen, einen großen Theil der durch sie, ohne alle Beyhülfe von Philosophie, getroffnen Einrichtungen, durch Hrn. Fichte — nicht in einigen Paragraphen zwar, sondern in vielen Blättern und ganzen Büchern — a priori deducirt zu sehen!

Solcher reellen Verdienste kann sich die Naturphilosophie nicht rühmen; und da Hr. Fichte bey einem ohngefähren Durchblick ihrer Sätze, keine solche für das menschliche Leben ersprießliche Wahrheiten abgeleitet finden und doch von der andern Seite auch nicht begreifen konnte, wie die Natur, oder irgend Etwas in derselben Ausdruck reiner Vernunftwahrheit seyn könne: so mußte ihm das Ganze als allegorisch vorkommen; denn wie sollte die Natur, die ihrem innersten Wesen nach vernunftlos und ungöttlich ist, anders als durch mühsam-allegorische Deutung zu einem Schein von ursprünglicher Vernünftigkeit gebracht werden, die doch erst in sie dadurch kommt, daß sie nützlich und brauchbar gemacht wird? Dem gemäß versichert Hr. Fichte: „das Wesentliche der zum Beyspiel angeführten Kenntnisse sey in der Naturphilosophie niemals a priori deducirt; sondern nur in allegorische Form gezwängt;" Hr. Fichte ist ohne Zweifel der Mann zu beurtheilen, was das Wesentliche in irgend einer Naturerscheinung sey: daß aber die Naturphilosophie weder deducirt, noch a priori deducirt; dieß ist eine Nebensache, auf die es bey der Beurtheilung nicht ankommt.

Jenes Widerstreben gegen die innerste Identität der Natur mit der Vernunft, und das Unvermögen in ihrer Uebereinstimmung etwas anderes als allegorisches Spiel zu sehen, hat sich, in andern, auf eine umgekehrte Weise

ausgedrückt, indem sie unsre eigenthümliche wissenschaftliche Sprache als eine von der Natur hergenommne, und eben darum widerrechtlich in's Reich der Vernunft übergetragene, getadelt haben. Ich frage sie dagegen, woher alle wissenschaftliche Sprache ursprünglich genommen ist, wenn nicht von der Natur, nur daß durch den langen Gebrauch diese Herkunft aller unsrer philosophischen Ausdrücke längst verdunkelt ist. Bey der ursprünglichen Einheit der realen und idealen Welt ist diese anschauliche Sprache nicht eine willkührliche, sondern durchaus nothwendige Erfindung, die sich, des Misbrauchs, den manche von ihr gemacht haben, ohnerachtet, erhalten muß, und für die Evidenz der Philosophie ein wesentlicher Gewinn ist. Daß sie, vor der gewöhnlichen abstrakten Sprache die Klarheit voraus hat, und Verhältnisse, welche begreiflich zu machen, sonst eine Menge Worte erfodert würde, mit einem einzigen deutlich zu bezeichnen dient, wird niemand, der sie versteht, abläugnen können. Man setze z. B., es behauptete jemand, daß Hr. Fichte und Fr. Nicolai innerlichst mit einander verwandt und im Grunde völlig einig seyen: so würde dieser ein großes Paradoxon damit ausgesprochen zu haben scheinen. Man bediene sich für dieses Verhältniß des Wortes: Polarität, und alles ist klar. Man sieht nämlich, wie, der direktesten Entgegensetzung ohnerachtet, beyde, der innersten Grundlage nach, dennoch Eins sind, und wie sie, etwa als die beyden mit einander

verbrennenden Luftarten vorgestellt, Nicolai als der Wasserstoff, Hr. Fichte als der Sauerstoff, in der gegenseitigen Durchdringung und Depotenzirung die reine Indifferenz, das wahre Wasser des Zeitalters zum Produkt geben müßten.

„Der Wunderthäter, (der Naturphilosoph nämlich) meynt Hr. Fichte, sollte doch wenigstens durch Eine eingetroffne Prophezeihung seine höhere Sendung dokumentiren, er sollte in einer durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, ein, weder von ihm noch andern je gemachtes, Experiment angeben und dessen Erfolg bestimmt vorhersagen, so daß es bey der wirklichen Vollziehung des Experiments, sich also fände, wie er gesagt“ (Gr. 271.).

Es mögen nun an die acht oder neun Jahre seyn, daß Hr. C. C. E. Schmid, zu Jena, der eben beginnenden Naturphilosophie diesen schweren Stein des Anstoßes in den Weg wälzte, der nun, nachdem ihn bis daher niemand aufheben mochte, endlich von Hrn. Fichte noch eine Strecke weiter geschoben wird, indem er die Aufgabe so geschärft hat, daß sie gänzlich unerfüllbar ist. „In einer, durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbaren Region, soll der Zauberer ein Experiment angeben.“ Gebe er ihm doch auch auf: er solle in einer gar nicht existirenden Welt einen Pallast bauen! Die Natur ist ein absolutes Continuum; Eins ist durch Alles und Alles durch Jedes bestimmt; es wäre

also zu erklären, wie es eine durch Schlüsse aus der bisherigen Erfahrung unerreichbare Region geben könne? — Am Ende ist das Verlangen dieses: der Zauberer sollte überhaupt keine Erfahrung haben, den Boden, auf dem er steht, selbst unter sich abbrechen und so, auf das Nichts tretend, wie ein reiner Fichte'scher Geist weißagen. Ja auch das wäre nicht einmal genug; denn er selbst existirte dann doch, und er möchte über sich selber etwa Erfahrung haben, und von dieser aus schließen, z. B. daß er einen, aus zäher und modifikabler Materie bestehenden, Leib haben müsse, von welchem aus er dann zuletzt auf die ganze Natur gerathen könnte. Er müßte also eigentlich gar nicht existiren und so, nicht existirend, dem Hr. Fichte etwas prophezeihen, das kein Aug gesehen, kein Ohr je gehöret, was — genau betrachtet gleichfalls nicht existirte!

Ein solches völliges Nichts von Realität ist also das Prius des Hrn. Fichte: für die Reinheit seiner Erkenntniß ist es schon störend, daß überhaupt etwas existirt, daß das Ewige in der That wirklich ist, und nur, nachdem es wirklich ist, auch erkannt wird, weil eben dieses Erkennen selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört. Es müßte vielmehr gar nicht da seyn, damit die Erkenntniß davon ganz lauter und absolut a priori wäre. — Dieß sind nothwendige Folgen der Fichte'schen Unterscheidung des a priori und a posteriori, welche Er, ob wir sie gleich gänzlich ver-

werfen, und keinen andern Unterschied im Wissen zugeben, als den des unmittelbaren, und mittelbaren, dennoch gegen uns in Anwendung bringen zu dürfen meynt.

Ob übrigens die Naturphilosophie jederzeit erst nach der That geweißagt habe, wie Hr. — Fichte wissen will? darüber mögen Kenner — aufrichtige, gewissenhafte — entscheiden. Daß z. B. zu einer Zeit, wo die Physiker den Magnetismus nur als die Eigenschaft eines einzigen Metalles kannten, indem sie die Spuren desselben an einigen andern nur aus beygemengten Theilen eben jenes Metalls erklärten, von der Naturphilosophie die durchgängige Allgemeinheit desselben behauptet, und Magnetismus als eine nothwendige Kategorie der Materie erwiesen wurde — daß sie dann über diese Behauptung von Recensenten und andern, wie sich gebührt, durch die Erfahrung, zurechtgewiesen worden, als welche zeige, daß der Magnetismus keineswegs eine allgemeine Eigenschaft der Körper sey — bis dann, mehrere Jahre nachher, ein französischer Physiker, der von jener Behauptung nichts wußte, durch Versuche wirklich findet, daß kein starrer Körper in der Natur unmagnetisch ist — dieß macht freilich keine Prophezeihung im Fichte'schen Sinne aus. Oder daß der Verfasser in seinen Aphorismen über Philosophie (Zeitschr. f. sp. Physik II. 2. §. 75.) den allgemeinen Satz aufstellt: „Je zwey (der Qualität nach) von einander verschiedne Körper können wie die zwey Seiten eines Magnets betrachtet

werden und um so mehr, je größer ihre relative Differenz ist," und daß nachher ein deutscher Naturforscher aus Silber und Zink eine wahre, nach den Polen deutende, Magnetnadel zusammensetzt, dieß ist abermals kein Beweiß, daß das Wunder, das Hr. Fichte für unmöglich hält, allerdings möglich sey; denn außerdem daß der Verfasser bey Aufstellung jenes Satzes doch wirklich existirt hat, so hätte er noch überdieß, nicht bloß die Wahrheit, oder den Satz selbst, sondern auch das Experiment angeben müssen, wenn ihm — Hr. Fichte hätte glauben sollen!

Für diesen selbst wollen wir jedoch ein ganz einfaches Experiment angeben. Was die Physikanten zu seinen Aeußerungen sagen werden, lassen wir dahin gestellt; seine Begriffe von Physik kommen den ihrigen noch ohngefähr am nächsten, doch werden sie finden, daß er nichts gründliches in der Sache gelernt. Dagegen schlagen wir ihm vor, einmal bey den wahren Physikern Umfrage zu halten, um zu erfahren: wem von uns beyden sie Recht geben? Ich versichre ihm hiemit und prophezeihe a priori, mit der festesten Ueberzeugung, es werde sich in der That also finden, wie ich vorhergesagt: die Physiker werden sich für seine Anleitung zum Experimentiren höflichst bedanken und auch nicht Eines der von ihm in Vorschlag zu bringenden Experimente ausführen, so daß er nie in die Gefahr kommen wird, als ein falscher Prophet erfunden zu werden.

Was ist der wahre Geist des Naturforschers? — Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur; Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst Eins ist. Eben diese Unterwerfung ist nach Fichte'scher Lehre das Schrecklichste, wovor sich der Geist eines freien Wesens entsetzt: die Uebereinstimmung der Natur mit dem Gedanken ist nach ihr nur so möglich, daß sich die Natur nach dem Gedanken richtet (Gr. S. 253.), nicht aber so, daß die Wahrheit selbst das Seyn, das Seyn oder die Natur selbst die Wahrheit ist. — Was begehrt der Physiker? Das Leben, und nur dieses, ist die Beute, die er aus dem Kampf mit dem Tode davon tragen will. — Die Fichte'sche Theorie zieht ihm hier eine absolute Gränze vor, jenen Schlag des absoluten Bewußtseyns, der, unwiederbringlich für jede wirkliche Anschauung das Leben in Tod verwandelt und die leere Hülle allein zur Betrachtung übrig läßt. Welchen Antrieb kann ein vernünftiger Geist empfinden, eine Welt zu erforschen, die ihm durch ein so elendes Gaukelspiel, daß, wenn nicht reflektirt wird, nichts erscheint; wenn aber ins Unendliche fort reflektirt wird, in's Unendliche fort auch etwas erscheint, erklärt werden kann. — Und was giebt es denn in der That zu erforschen? Wir dürfen es etwa unternehmen, die allgemeinen Eigenschaften der Dinge a priori abzuleiten, sie systematisch zu klassifiziren, und nach Arten und Gat-

tungen einzutheilen — siehe da die erstaunenswürdigen Resultate Fichte'scher Vernunftwissenschaft! — Was ist dem ächten Naturforscher in innigster Seele widriger, als die teleologische Ansicht und Betrachtung der Dinge. In älteren Systemen war es wenigstens die Offenbarung der Güte, Weisheit und Macht des ewigen Wesens, die als Urzweck der Natur zu Grunde gelegt wurde: im Fichte'schen System hat sie diesen letzten Rest von Erhabenheit verloren, und ihr ganzes Daseyn läuft auf den Zweck ihrer Bearbeitung und Bewirthschaftung durch den Menschen hinaus. Sollte wohl irgend ein Physiker leben, der niedrig genug von dem Gegenstand seiner Wissenschaft dächte, um die Fichte'sche Deduktion der Physik in den Erl. Vorles. mit Gleichmuth zu vernehmen? Die Naturkräfte sind nach derselben nur da, um menschlichen Zwecken unterworfen zu werden. Diese Unterwerfung wird das einemal ausgedrückt als eine allmählige Aufhebung und Vernichtung der (also doch wirklichen?) Natur durch den Menschen — das andremal, als eine Belebung der Natur durch das Vernunftleben; als wäre nicht jede Unterwerfung unter menschliche Zwecke eine Tödtung des Lebendigen, oder als könnte belebt werden, was bloße Schranke seyn soll. Um dieses Zweckes willen ist Kenntniß der Gesetze, nach welchen jene Kräfte wirken, d. h. Physik nothwendig. Aber nicht bloß nützlich und brauchbar soll die Natur dem Menschen seyn, welches ihr erster Zweck und die wirthschaftliche

Ansicht war; sondern „sie soll zugleich anständig ihn umgeben" d. h. (wie kann man es anders deuten?) sie soll zu annehmlichen Gärten und Landgütern, schönen Wohnungen und angemeßnen Mobilien umgeschaffen werden, welches der zweyte Zweck und die ästhetische Ansicht der Natur ist.

Was kann mit solcher Geistesverfassung und der Vorstellung einer solchen Natur, die nur werth ist, in Werkzeuge und Hausgeräthe umgeschaffen zu werden, sich anders vertragen, als die blindeste Verachtung aller Natur, die da kühnlich meynt, den Menschen nicht kräftiger schmähen zu können, von dem sie sagt: es sey eine Naturkraft, die in ihm producirt und denkt. (Gr. S. 253. f.). Zwar ist nicht einzusehn, wie in einer solchen Natur eine Kraft zu denken seyn könne; es ist ebendarum durch jene Aeußerung wohl nur eine, mit innrer Nothwendigkeit denkende, Kraft, im Gegensatz mit der freien, selbsteignen des Individuums, verstanden. Nun nimmt sich Hr. Fichte zwar, wie noch vieles andre das zu seinem System nicht paßt, auch dieses heraus, zu sagen: „daß alles Unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit beruhe, daß erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endlichen Wesens) in ihm lebendig wird, wirkliches und wahrhaftes Daseyn, (also, da Daseyn = Wissen ist, auch wahrhaftes und wirkliches Wissen), in sein Leben kommt." (E. V. 7te.) Ist nun gleich diese fremde Gewalt, wie Herr Fichte

versichert, immer die Gewalt Gottes, so bleibt sie in Bezug auf das Individuum doch fremde — gleichfalls nothwendig wirkende, nicht eigne noch freie Kraft. Es ergäbe sich also, daß in der spätern Schrift gelehrt wird, was in der früheren geschmäht wurde, welches bey Hrn. Fichte nicht nur Einmal der Fall ist. Allein, um billig zu seyn, müssen wir die letzte Aeußerung selbst, nur für eine von den Naturphilosophen entlehnte Dekoration ansehen: die eigentliche Grundmeynung, und innerste Ueberzeugung des Redners ist, daß er selbst in sich denke, und daß er wisse, daß er allein in ihm selber denkt und kein anderer. Er hat sich, „über alle Naturgewalt erhoben, und hätte diese Quelle längst in sich verstopft" (Gr. S. 254.), wenn sie je in ihm geflossen wäre; jedermann wird bezeugen, daß in ihm nicht die Natur denkt, wie sollte sie auch vor ihm selber zu Worte kommen? Wollte sie eine Spur von Lebensäußerung von sich geben, gleich würde er sie niederschreyen und mit seiner Weisheit gänzlich zu Grunde reden. Zwischen der Natur und ihm besteht ewige Feindschaft, wie zwischen der Schlange Saamen und des Weibes Saamen; er hat aller Natur in ihm selbst vorlängst den Kopf zertreten; doch bleibt es, wenn man ihn hört, zweifelhaft, wer von beyden dem andern das meiste Uebel zufügt? Die Natur stößt ihn, drückt ihn, sie sticht ihn nicht bloß in die Fersen, sondern bedroht allerwärts und beständig sein ganzes Leben; (dieß sagt

er selbst; was sie ihm sonst noch anthut, und welche leidige Ironie sie mit ihm treibt, das bemerkt er freilich nicht). Solches vergilt er ihr denn aber nach seiner Weise; er möchte sich gern überreden, daß sie im Grunde gar nicht existirt, dennoch bekämpft er sie, und in der Unfähigkeit, Worte zu finden, die seinen ganzen Abscheu ausdrücken, versichert er: sie werde wenigstens noch vernichtet werden, wenn sie es nicht sey.

Es könnte noch die Frage entstehen, ob in Hrn. Fichte der Haß gegen die Natur, den gegen die Naturphilosophie, oder ob der Ingrimm gegen diese erst auch den höchsten Abscheu gegen jene erzeugt habe? Allein man kann schwerlich anstehen, sich für die Ursprünglichkeit jenes Hasses zu erklären, den er der Natur und ihren Werken geschworen; nur rückwirkend hat die Naturphilosophie die Flammen desselben noch gewaltiger erregt. — Wäre es ihr gelungen, auch nur einige Tropfen zu schöpfen aus dem Quell aller Freudigkeit, der Natur, so müßte sie dem in der Feuerqual der Subjektivität stehenden Willen ein Gift seyn, das er mit Gewalt und Heftigkeit von sich stößt. Geuß in ein kochendes und siedendes Metall einige Tropfen erfrischenden Wassers, und sieh wie es mit Zischen und Sausen auffährt; eine solche Explosion ist es, wodurch sich die Hölle der Eigenheit, der die Wurzel der Natur abgeschnitten ist, in Herrn Fichte Luft gemacht hat.

Ihm ist Naturphilosophie nur begreiflich, als her-

vorgehend aus einem Denken, das da lediglich im Dienste der Begier steht, das allein auf die Person zurückgeht, das ebendeßhalb zurückstrebt in das, wovon das Leben der Person abstammt — in die sinnliche Natur, das eben darum nothwendig Naturspekulation ist. (Gr. S. 256—258).

Zu allen Zeiten haben erbitterte und zugleich schwache, oder eine schwache Sache vertheidigende Menschen, als die letzte Wehre jenes Mittel ergriffen, die Behauptungen ihrer Gegner auf den unsittlichen Charakter derselben zu schieben, und aus diesem als ihrer verborgnen Quelle herzuleiten. Damit war dann alle lästige Untersuchung und weitere Vertheidigung Ein für allemal erspart. — Merkwürdiges ist daher in jener Deduktion der Naturphilosophie nichts, außer etwa, (wenn man dieß so finden wollte), daß — auch Hr. Fichte sich zu dieser Art von Polemik gedrungen fühlt. Bemerkenswerth ist allein das Geständniß, das sie in sich schließt; nämlich daß Er die Natur, bis daher, nur in Bezug auf seine sinnliche Person zu denken vermocht habe; und dieses ist denn — man kann nicht sagen die Meynung sondern — die Gesinnung, welche im Gegensatz der Naturphilosophie in vielen offenbar werden mußte. Weil nämlich sie in der Natur nichts erblicken, als den Spiegel ihrer verächtlichen Lust — darum soll sie zerbrochen und verdammt seyn. Ihnen muß die Natur als todt, widerwärtig und abscheulich erscheinen, wenn sie keine Versu-

chung der Begier empfinden sollen; wäre sie das Gegentheil von dem, so liefe ihre vermeynte Tugend, oder wenigstens die der übrigen Welt, als deren Vormünder sie sich betrachten, die höchste Gefahr. Darum muß auch das Göttliche nur recht weit hinausgerückt werden — über alle Gränzen des Bewußtseyns und der Wirklichkeit — damit es nicht durch die Unreinheit, die sie aus sich in die Natur übertragen, befleckt werde.

Zugleich aber, indem sie die Natur als hassens- und vernichtungswerth darstellen, verlangen sie doch, daß sie bleibe, damit sie etwas haben, das ihr Herz hassen könne, damit ihr Wille nicht ein einiger sey, der nur Eines will, sondern ein streitender, und in dem ein zweyfaches Begehren liege. Indeß sie sich anstellen für die Ehre Gottes zu streiten, streiten sie im Grunde für eben diese ungöttliche Welt, die sie die wirkliche nennen. Als eine göttliche wollen sie sie nicht, wohl aber als eine ungöttliche. — Es giebt nur Eine Art, den Zwiespalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß nur das Eine *ist*, das andre aber nicht ist. Da nun wir jenen Gegensatz allerdings, aber so aufheben, daß wir die Existenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche *ist*: jene aber dennoch wegen dieser Aufhebung schreien und uns einer Natur-Vergötterung anklagen, so ist klar, daß es ihnen grade nur um jenes Niedrere, oder nach unsrer Meynung, gänzlich Nicht-seyende und Ungöttliche zu thun ist. — Wir

sind weit entfernt, irgend einem dieser Schreienden Schuld zu geben, daß er sich diese Welt als ein Werkzeug seiner Lust oder Begier erhalten wolle. Uns ist ihre Persönlichkeit völlig gleichgültig, wir wissen nichts von ihr, noch haben wir jemals mit dieser zu thun: überdem sind wir überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bey den meisten ganz wo anders liege als in ihrer Lust; vielmehr eben in ihren moralischen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger ist und nur Eines will, ist es kein Verdienst dieß Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienst, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde ist im Tiefsten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlornen und von Gott ausgestoßnen Welt. Sie selbst zwar verlangen nicht Sünder zu seyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, so wär' es auch das Verdienst und es bliebe allein der Glaube d. h. die Gesinnung, die selbst göttlich ist, und nur Göttliches sieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es ist, der sie ihr höchstes Interesse weihen.

Nach unsren Beweisen ist es durchaus unmöglich, daß an sich, oder objektiv irgend ein Ungöttliches sey; sein Daseyn kann daher überall nur aus dem Grunde des Subjekts, und zwar des individuellen, empirischen, abstammen. Hier ist demnach der Punkt, wo unsre Lehre, wie alle andre Philosophie, an die Bildung des

menschlichen Lebens selbst verweisen muß und diese als eine nothwendige Foderung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und diese verkehren, und das Göttliche in ihr verdunkeln. Ich rede nicht von einzelnen, verkannten, Aeußerungen ächter Sittenlehre, sondern von aller bisher geltender Moral, wenn ich sage, daß sie den Glauben an die Wirklichkeit eines Ungöttlichen in und außer uns nicht bloß bestätigt, sondern gefodert hat, und fodern mußte, um selber zu bestehen. Das Gefühl, das von dieser Sittenlehre aus sich verbreitete, konnte kein anders als jenes, der Wissenschaft dieser Zeit allgemeine, seyn, daß Gott wesentlich, nämlich als wirklich, todt ist, und als solcher nur aufzuwecken durch Kraft unsres Gedankens, und als unser Geschöpf: die Sicherheit mit der dieser Gedanke denen, welche die freudige Botschaft vom Leben Gottes verkündigten, zugeschrieben wurde, beweißt nur, wie tief allen Denkern jene Meynung von der Nichtwirklichkeit Gottes eingeprägt war. — Unsre Väter sind stark gewesen, im Glauben, ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eignen Verdienstes. Die Frage ihres Herzens und Geistes war: Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? Statt dessen haben die Gelehrten durch ihre Meynungen den Tod wieder eingeführt und ihre, die Natur mechanisch verkehrende, Sy-

steme, über den lebendigen Grund der Natur selbst gesetzt, zu einem bloß historischen Glauben im Wort und nicht im Geist, im Begriff und nicht in der Anschauung; statt der Zuversicht unsres Einsseyns mit Gott aber haben sie dem Menschen eine selbsterschaffne und sich selbst beschauende Sittlichkeit gegeben, und ihn damit wieder unter das Gesetz, und durch dieses unter die Sünde gethan.

Die Erscheinung einer Lehre, welche alle Existenz des Ungöttlichen läugnet, in einem Zeitalter, dessen Moral auf eben dieser Existenz beruht, muß nothwendig, in diesem Zeitalter, selbst ganz eigne moralische Wirkungen hervorbringen, über die sich nur der Unwissende wundern kann. Hätten wir etwa Recht in dem, was wir von der Moral der Zeit sagen, wenn unsre Lehre nicht auf die unsittlichste Weise — aus Gründen der Sittlichkeit — von Menschen die gegen uns selber den höchsten Mangel an Sittlichkeit beweisen — zu Ehren ihrer Sittenlehre — bekämpft würde? Was haben wir denn selbst als die beyden Pole des Lebens gesetzt? Die heilige Sitte von der einen; die religiöse Begeisterung von der andern Seite. Eben diese aber sind ausgestorben und vertilgt in der herrschenden Lehre und Bildung, und an ihre Stelle ist Etwas getreten, das von beyden nichts enthält, und beyde von sich ausschließt. Kann es uns nun wundern daß unsre Lehre an sich selbst zunächst die Verwilderung der Zeit empfindet, und muß sie nicht die

Folgen derselben ruhig tragen und als eben so viele Beweise von der Wahrheit dessen aufnehmen, was sie von der Beschaffenheit der jetzigen Moral behauptet? Kann ich selbst mich wundern darüber, daß ich nun schon lange Zeit hier und da noch mit Gründen bestritten werde, allgemein aber ein Ziel der Lüge, der Bosheit und der persönlichen Verfolgung geworden bin? Habe ich das nicht alles reichlich verdient? Habe ich nicht den Schlechten und Geistlosen, nach Gelegenheit und Umständen, viel Böses gethan, der Pharisäer und Heuchler nicht geschont, manchem derselben das Schaafskleid ausgezogen und die innre Tücke entlarvt? So bin ich auch von jeher der Empfindeley aller Art herzlich gram gewesen, und habe dadurch mein böses Herz deutlich genug verrathen. Hätte ich auf Grundsätze der Ehre gerechnet, so geschähe mir doppelt Recht: denn ich mußte ja wissen, daß die innre Ehrlosigkeit sich selbst, ohne Unehre zu fürchten, bekennt, und daß ihr nichts geschadet wird, wenn sie als solche hingestellt wird. Der Mensch, dem mein Ohr und meine Thüre verschlossen ist, kann doch hingehen, und mich öffentlich verläumden; und er kann wissen, daß ich es weiß, ohne daß er doch nöthig hat, vor mir zu erröthen. Ein andrer kann durch verstandlose Schriftstellerey, mit von mir entlehnten Worten und Ideen, sein Leben gefristet haben, und noch fristen, und wenn es die Zeit so mit sich bringt, noch immer mit denselben Ideen, ein Buch voll Schmähungen gegen mich schreiben; das

bringt ihm keine Schande und macht ihn nicht einmal lächerlich, sondern macht seinem Muth und seiner freien Denkungsart Ehre. Ich selbst bin dem Publikum meines Wissens nie mit meiner Person lästig gewesen, indem ich nie davon geredet; aber eben dieß ist ein neuer Beweis meiner Verstocktheit, und es muß wohl erlaubt seyn das Aergste von dem zu denken und zu sagen, der das Publikum so gar nicht zum Zeugen seines Herzens, und seiner persönlichen Gefühle gemacht, sondern immer nur von der Sache, oder gegen die Sache, kalter und unbarmherziger Weise, geredet hat.

Das alles ist sonach in der Ordnung und das Gegentheil wäre verwundersam, nicht aber, daß es nun also ist. Wenn aber an der Kraft dessen, wogegen diese Anstalten gemacht werden, sonst gezweifelt werden könnte; so würde sie daraus allein erhellen, daß, so viele gegen sie ankämpfen, zugleich ihr Innerstes bis auf den tiefsten Grund offenbaren müssen, daß nicht nur Elende und von Anbeginn Nichtswürdige, sondern Männer, die sonst Grundsätze von Ehre, Rechtlichkeit und Scham, besonders im wissenschaftlichen Verkehr, selbst, in Bezug auf sich, gefodert, jetzt eben diese, gegen sie verläugnen und ohne Scheu wegwerfen.

Ich kann es nur beklagen, daß Hr. Fichte sich selbst in diese Klasse von Streitenden gesetzt hat.

Nachdem alles frühere gegen die Naturphilosophen sich nicht hinreichend beweisen wollte: so sollen dann

(Gr. S. 265. f.) folgende Züge ihrer Persönlichkeit den Ausschlag geben.

Die Schwärmer — nicht überhaupt, sondern bestimmt und wie (S. 264.) ausdrücklich unterschieden wird — die des jetzigen Zeitalters, von denen bereits erklärt war und ferner erklärt wird, daß sie die Naturphilosophen seyen, — diese also, die Naturphilosophen, berauschen oder begeistern sich, wenn die Einfälle nicht recht fließen wollen, durch physische Reizmittel. — Hr. Fichte sagt nicht: der Urheber bedient sich solcher Mittel, allein zunächst, denkt er, und kann es nicht anders vermuthen, wird das Publikum es doch auf ihn beziehen; denn es ist ja bekannt, daß einige Uebelwollende, die sich ein Geschäft daraus gemacht, nachtheilig von ihm zu reden, eben dieses vorlängst von ihm, mit dem Zusatz verbreitet haben, daß die Aerzte ihm nur noch ein Leben von wenigen Jahren zugeben. Nun lebt er zwar noch jetzt und genießt der besten Gesundheit; auch ist keine Lebensabnahme an ihm zu verspüren. Desto nöthiger aber ist, das Gerede wieder in Umlauf zu bringen; und ein altes Sprichwort sagt: verläumde nur herzhaft; immer bleibt etwas doch hängen!

Weiß Hr. Fichte jenen Umstand von meinem Bedienten oder Hausgesinde; denn irgend woher muß er ihn doch wissen, da er ihn als ein Faktum behauptet, sonst wäre er in dem Fall, wissentlich eine Unwahrheit, oder (was dasselbe ist) eine Erdichtung vorgebracht zu

haben. Oder hat er auch auf dieses nur geschlossen, und räsonnirt er, wie die Juden am Pfingstfest, als sie Sprachen vernahmen, die sie nicht verstanden, und müssen alle, welche Er nicht versteht, voll süßen Weines seyn? — Tragen meine Schriften das Zeichen des Rausches und einer erzwungnen Begeisterung an sich? — (Wir haben ganz andre Urtheile über sie gehört) — vielleicht aber für Herrn Fichte, dessen Geistesvermögen, wie leicht nachzuweisen ist, sich auf ein paar Ideen (wenn man sie anders so nennen kann), beschränkt hat, die er in unendlicher Breitheit und ermüdender Weitschweifigkeit mitgetheilt hat, welche Verschwemmung der Gedanken Er seine schriftstellerische Kunst nennt. Hr. Fichte giebt einigemal zu verstehen, daß es uns an Klarheit über unsre eigne Gedanken fehle, daß wir keine deutliche Rechenschaft davon geben können. Wie es mit der Fichte'schen Klarheit und Durchsichtigkeit stehe, haben wir im Vorhergehenden gefunden. Eine Welt, in der in's Unendliche fort alles mögliche erscheint, lediglich, wenn reflektirt wird, ist wohl durchsichtig genug: das Durchsichtigste aber ist das Vakuum, und demjenigen ist leicht, immer klar zu scheinen, der sich gar nie dahin erhebt, wo für den gemeinen Verstand das Dunkel erst anhebt. — Nach der Fichte'schen Erklärung der Klarheit wäre Fr. Nicolai der klarste Mann des Jahrhunderts, da er sicher in jedem Augenblick seinen ganzen Gedanken- und Kenntnißvorrath übersieht und von jedem Theil genau weiß, in wel-

ches Schubfach er gehört. Solcher Klarheit rühmen wir uns nicht und haben vorlängst bekannt, daß einen sonnenklaren Bericht vom Universum abzustatten unmöglich sey. Uebrigens versuche es Hr. Fichte einmal mit unsrer Klarheit: Rede werden wir ihm stehen von Anfang bis zu Ende; gebe der Himmel, nur daß er uns Rede stehe, anstatt in's Allgemeine hinein, und aus seinem Winkel heraus auf uns zu schmähen und zu schimpfen. Kann trunkner Muth so nüchterne Weisheit also aus der Fassung bringen; wilder Rausch so besonnene, kalte, rostig erzeugte Wissenschaft also zu Schanden machen, wie es aussieht, daß wir in dieser Schrift das Fichte'sche Wissen allerdings zu Schanden gemacht haben? — Freilich, ihr haltet es auch heut zu Tag noch für möglich, daß man die Teufel austreibe, durch Beelzebub, den obersten der Teufel.

Aber nicht nur mit physischen Reizmitteln erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie, sondern auch mit Lektüre der Schwärmer; die verrufensten und seltensten sind ihnen die angenehmsten zu diesem Zweck. (Gr. S. 260.). — Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darinn einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Gränze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Gränze wirk-

lich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Gränze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibnitz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene rechte Tiefe der Wissenschaft, und die wirkliche Durchdringung aller Theile der Erkenntniß mit dem innersten Centrum derselben, den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nichtgestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des innwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen alle ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abentheuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmuth der Gelehrten, und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann gethan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indeß die Verkäufer und Käufer sich umtrieben, und die Wechsler ihre Tische aufschlugen.

So darf nun auch Hr. Fichte von diesen Schwär-

mern mit dem gemüthlichsten Gelehrtenstolz reden; obgleich nicht abzusehen ist, worauf er sich gegen sie im Allgemeinen so viel einbildet, wenn es nicht ist, daß er orthographisch schreiben, Perioden formen kann, und die Façons der Schriftstellerei in seiner Gewalt hat, anstatt daß jene nach ihrer Einfalt, rein wie sie es empfanden, also auch es offenbarten. Nur wer schon klüger sey, als jene, meynt Herr Fichte, könne aus der Lektüre ihrer Schriften etwas lernen, (Gr. ebendas.) und dünkt sich also gar viel klüger, wie sie: dennoch dürfte Hr. Fichte seine ganze Rhetorik darum geben, wenn er, in allen seinen Büchern zusammengenommen, die Geistes- und Herzensfülle offenbart hätte, die oft ein einziges Blatt mancher sogenannten Schwärmer kund giebt. Wenn ich an die vielen seelen- und gemüthvollen Aussprüche unsres Leibnitz, Keppler und mancher andrer gedenke, die nach Hrn. Fichte alle für Unsinn gehalten werden müßten, so kann ich mich nicht erwehren dafür zu halten, daß er sich als den geist- und herzlosesten unter allen nahmhaft gewordnen Philosophen gezeigt habe. Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind, wenigstens einzelner Aeußerungen wegen, der Schwärmerei bezüchtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch nur einzeln auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen von ihnen gelernt zu haben, wie auch Leibnitz gerühmt hat, sobald ich mich

dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon, als ich selbst nur ihre Namen kannte. Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus tadelnswerther Nachläßigkeit, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen.

Der alte Vertrag unter den Gelehrten ist erloschen und bindet uns nicht mehr; denn sie haben ihn selbst durch ihr Thun an uns gebrochen und es ist in allewege ein neuer Bund. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken, denn die Frucht die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen seyn will; und es wird ausgesprochen werden. Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meynungen muß aufhören und alles zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk. Jetzt wird an den Schriftgelehrten abermals erfüllt werden, was von ihnen geschrieben steht: Wehe euch die ihr den Schlüssel der Erkenntniß haltet: Ihr selbst kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen. Das, was sie der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dieß eben muß auftreten, angethan mit aller Kunst und in edler Form, mit der sie bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben.

Eben dieß ist unser Verbrechen, und muß es seyn,

in Bezug auf die Klugheit der Zeit, daß wir, selbst gelehrt in ihren Schulen, und in ihrer Kunst unterrichtet, der Disciplina arcana nicht geachtet haben, sondern alles Ernstes uns gründeten auf den lebendigen Grund der freien Natur, womit alle abgesonderte Systeme und Sekten verschwinden müssen. Ist hieran etwas Tadelnswerthes so ist es allein die Schuld derer, welche vor uns waren. Wir haben auch zu den Füßen Gamaliels gesessen lange Zeit, und nahmen zu an Kenntniß nach ihrer Art. Warum haben sie den Durst der Schmachtenden in der Wüste nicht gestillt, und sie gezwungen, selbst die lebendige Quelle auszugraben? Als wir ihnen anhingen, da wurde uns Klarheit und Besonnenheit nicht abgestritten; unsre Gedanken waren nicht Einfälle, sondern wirkliche Gedanken und unser und unsrer Werke Lob war, ob wir und sie es gleich nicht verdienten, nicht gering bey den Meistern. Nachdem wir es nun besser erkannt und selbst zur Einsicht gekommen: jetzt fehlt uns auf einmal jede Gabe, die wir zuvor hatten, jetzt sind wir Träumer und blinde Schwärmer.

An dem letzten Vorwurf, so gemein er geworden ist, hat jedoch Hr. Fichte eine bessere Wahl getroffen, als man auf den ersten Anblick glauben möchte. Kraft desselben mag er nachgerade unser ganzes Wissen an sich bringen und doch fortfahren, uns herabzusetzen und sich selbst als ein Original zu preisen; denn i c h, kann er sprechen, habe das Ganze selber gedacht, und es ist

Wissenschaft bey mir: Jene aber sind nur verächtliche Schwärmer, in denen es bloß die Natur gedacht hat; und es ist etwas ganz Anderes, wenn ich es ausspreche und wenn sie es aussprechen. Wir gönnen ihm diese Freude von Herzen.

Ich habe von seinen Persönlichkeiten geredet, weder zu meiner Vertheidigung noch um etwas dadurch gegen ihn zu gewinnen. Auf mich könnten sie nur die Wirkung haben, daß mich jedes Wort reuen könnte, das ich gegen Hrn. Fichte geschrieben. Ich habe in ihm ein zu wahrhaftes Ehrgefühl gekannt, als daß ich mir seinen Entschluß zum Gebrauch solcher Waffen anders, denn aus einem Zustand von äußerster Beengtheit erklären könnte, die sich nur auf diese Weise Luft zu machen wußte, und die wohl mein schmerzliches Bedauern, aber nicht meinen Groll noch Zorn erregen kann. Ich habe mir aus diesem Grunde verboten, früher Erwähnung davon zu thun, weil ich nach dieser Erwähnung nicht gut mit Ehren etwas weiter gegen ihn vorbringen konnte.

Ich habe Hrn. Fichte nie, daß ich weiß, beleidig und mein persönliches Verhältniß immer rein gegen ihn erhalten. Mein einziges Vergehen gegen ihn besteht darinn, daß ich gewagt habe, in Wissenschaft und Erkenntniß weiter zu gehen. Auch hat mich Hr. Fichte nie also gekannt, wie er mich, wenn es möglich wäre, sich selbst und der Welt schildern möchte. Ich habe ihm bisher erlassen, was er, gleichfalls persönlicher Weise, von der

Begierde etwas Neues auf die Bahn zu bringen, als einem Beweggrund unsres Thuns, seine Zuhörer und Leser glauben machen will. Er selbst weiß gar wohl, oder kann es wenigstens wissen, wie ich es so ganz und gar für keinen Raub geachtet, das Bessere, denn Er, aufzustellen. Hätte ich so großes Bedürfniß empfunden, in Bezug auf ihn als original zu erscheinen: so hätte ich den schlechtesten Weg auf der Welt dazu eingeschlagen und es höchst einfältig angefangen, als ich in der Vorrede zu meiner Darstellung des Systems der Philosophie die Worte schrieb: „Es ist nach meiner Ueberzeugung unmöglich, daß wir (er und ich) in der Folge nicht übereinstimmen" und als ich dort auf die redlichste Weise äußerte „daß seine Sache noch weit von ihrem Ende sey," und die Erwartung einer noch bevorstehenden, seinen Gegnern völlig unerwarteten, Entwicklung derselben erregte, (Zeitschr. f. spek. Phys. II. 2. Vorrede S. VIII. IX.). Es müßte also jene keck hingeworfne Behauptung stillschweigend auf dem Grunde beruhn, daß, wer nur immer über ihn hinausgehe, dieß bloß aus Begierde, neu zu seyn, thun könne, indem er selbst das A und das O, der Anfang und das Ende sey. — Auch, nachdem ich mich von der völligen Unmöglichkeit unsrer Vereinigung überzeugt hatte, und alle Gedanken daran endlich hatte aufgeben müssen, habe ich gleichwohl nur, soweit es zur Erläutrung meiner eignen Ansicht nothwendig war, und mehr durch diese selbst, als durch ausdrück-

liche Worte, gegen die seinige geredet. Im Jahr 1802 erschien die Charakteristik seines Systems im kritischen Journal der Philosophie, deren eindringende Kraft allein schon daraus erhellen würde, daß Hr. Fichte noch nie und auch jetzt nicht versucht hat an sie nur von Weitem zu rühren. Ich habe an dieser nicht den geringsten Antheil; welches ich bemerke, nicht, als ob ich sie dem Gehalt nach nicht vollkommen unterschreiben müßte, sondern, um zu zeigen, wie wenig ich Noth gehabt, meinen Gegensatz mit Hrn. Fichte in's Licht zu stellen. — Warum zwingt er mich nunmehr, harte Worte gegen ihn zu brauchen, da ich doch nur sanfte reden möchte? Warum bricht er selbst die Regel, die er sich und mir, oder einem von uns Gebildeten, auf den Fall einer Erweiterung der menschlichen Ansicht über die Gränzen der Wissenschaftslehre, grosmüthig vorschrieb, auf eine so auffallende und sein damaliges Denken weit übertreffende Weise? „Es ist in der Regel, heißt es in seinem öffentlich bekannt gewordnen Schreiben an mich, Kants Erklärung gegen ihn betreffend — „Es ist in der Regel, daß, indeß die Vertheidiger der Vor-Kantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns sagt: in der Regel daß während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns ver-

sichert. Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf lebt, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bey der Versichrung, das seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß einer von Uns oder wenn dieß uns selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unsrer, ein in unsrer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser Entdeckungen beweise, oder wenn er dieß nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme." (S. Jen. ALZ. 1799. Int. Bl. No. 122. S. 991. 992.) Warum hat nun ihn des Himmels Gnade also verlassen, daß er der Welt das Schauspiel eines persönlichen, von seiner Seite mit Erbittrung und in Verleumdung ausbrechenden Zwistes lieber als das eines aufrichtigen wissenschaftlichen Streites geben wollte? Meynt er daß es meine Absicht sey, ihn persönlich zu übertreffen? Wie wenig kennt er mich! So habe ich nun freilich in dieser Schrift ihn nicht glimpflich behandelt: ich habe dargethan, daß er in seiner Polemik gegen meine Ansicht von einer reinen Erfindung, einem völlig willkührlichen und erdichteten Begriff derselben ausgeht, und sie schmäht ob er sie gleich nicht kennt; ich habe die

Widersprüche, die Oberflächlichkeit und die mir selbst fast unglaubliche Seichtigkeit seiner ganzen gegenwärtigen Lehre aufdecken müssen. Aber ich weiß auch, daß das alles nicht Er selbst ist, und achte sein wahrhaftes, hinter den Hüllen seiner Reflexion verborgenes, Wesen, unendlich höher, als alle seine Aeußerungen und als ihn selbst, in diesen Aeußerungen betrachtet. Was ich hart und unfreundlich gegen ihn geredet, habe ich nicht aus Neigung geredet, sondern aus Princip. Nicht dem ursprünglichen Fichte, wohl aber dem Fichte, der sich in den Grundzügen und seinen übrigen kürzlich erschienenen Schriften so geäußert und benommen, wie er sich geäußert und benommen, diesem mußte ich grade so begegnen, wie ich ihm begegnet habe, mußte es aus Einsicht und konnte nicht anders.

Ich fodre jeden rechtlichen Mann und Denker auf, zu sagen, ob Hr. Fichte's Ausfall auf die Naturphilosophie nicht im Rücken des Gegners und meuchlings geführt ist, so daß dieser sich noch umwenden, der nachfolgenden Menge das Antlitz zukehren und sagen muß: Ich bin es, den er verwundet. Wir haben in ehrlichem offenen Kampf gegen ihn gestanden, mit wissenschaftlichen Waffen und in wissenschaftlicher Form, im Angesicht der denkenden Männer unsrer Nation. Er — führt seine Streiche gegen uns vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergl.; streut im Dunkel einer Privatvorlesung, Verläumdungen gegen die aus,

die sich nicht verantworten können, bis ihm — ich weiß nicht was — den Muth giebt, auch öffentlich mit ihnen hervorzutreten.

Diese Anfälle beschließt er nach Art aller gottseligen Verfolger mit dem frömmelnden Ausruf: „Wohl hierbei dem Weisen, der über sein Zeitalter, und über alle Zeit sich erhebt; der es weiß, daß die Zeit überhaupt nichts ist, und daß eine höhere Leitung, durch alle scheinbare Umwege ganz sicher unsre Gattung ihrem wahren Zweck zuführt!“

Ja wohl! auch ich hoffe auf diese endliche Entscheidung. Auch in der Zeit wird der Tag kommen, wo die Aufrichtigkeit der Untersuchung wieder wird geschätzt werden, und die Grundsätze der Ehre zu Ehren kommen: was sie auch sey diese Philosophie, dieses gewiß hat sie von dem guten Princip, daß sie sich nie durch andre Mittel, als durch Waffen des Geistes und Gründe der Wissenschaft geltend zu machen gesucht hat — und diese Redlichkeit des Benehmens wird in die Wagschale gelegt werden gegen die Unvollkommenheiten ihrer Erscheinung und die Mängel des Menschen, in dem sie sich aussprach. — Was aber wird dann mit ihren Gegnern werden? Die meisten haben nun schon seit Jahren nicht Einen vernünftigen Gedanken gegen sie vorgebracht, sondern nur getrachtet, ihren Namen unkenntlich zu machen vor allem Volk. Eine Ansicht, die, um gefaßt zu werden, die tiefste Stille des Gemüthes und Gelassenheit des Geistes fodert, haben sie mit Leidenschaftlichkeit und Wuth aufgenommen, oder sie als eine Rede von längst bekannten Dingen, kurzweg, gerichtet, nach ihren Vorstellungen von der Welt, von Gott und der Natur. Jedoch das Urtheil über sie wird das Kleinste seyn in jener endlichen Entscheidung. Die lang verkannte Natur selbst wird, alles erfüllend, durchbrechen, alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten, alle Systeme der Welt nicht hinreichen sie zu dämmen. Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkenntniß: wie schon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Seyn; und im Leben der Natur.







